من لم یعرف المنطق فلا ثقة له فی العلوم (امام غزالیؒ)
جو منطق نہیں جانتا!
اُسے علوم میں پختگی نہیں
توضیحات
شرح اردو
مرقات
افتخار احمد سمتی پوری
مکتبہ حقانیہ
ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان 061-541093

مَنْ لَّمْ يَعْرِفِ الْمَنْطِقَ فَلَا ثِقَةَ لَهٗ فِي الْعُلُوْمِ (امام غزالیؒ)

جو منطق نہیں جانتا!
اُسے علوم میں پختگی نہیں

توضیحات

(دوسری اشاعت)

شرح اردو

مرقات

افتخار احمد سمتی پوری

مکتبہ حقانیہ
ٹی۔بی ہسپتال روڈ ملتان 061-541093

فہرست مضامین

تقریظ

جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب دامت برکاتہم
استاذ دارالعلوم دیوبند

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم :۔ امّابعد

جب منطق اور فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوئے جن کے بہت سے اصول وقواعد شریعت اسلامی سے متصادم تھے اور اہل باطل ان اصول وقواعد کے ذریعہ اسلامی عقائد کے متعلق مسلمانوں کے دلوں میں شکوک شبہات پیدا کرنے لگے تو علماء اسلام نے ان کے مخالف شریعت اصول کو رد کرنے اور انہی کی زبان واصطلاح میں جواب دے کر شریعت اسلامی کا دفاع کرنے کے ارادے سے نہ صرف یہ کہ منطق وفلسفہ کا علم حاصل کیا بلکہ بقدر ضرورت ان کو علوم دینیہ کے نصاب میں داخل کیا۔ چنانچہ قدیم زمانے میں علوم دینیہ، فقہ، اصول فقہ اور تفسیر وغیرہ کی جو کتابیں لکھی گئیں اور جن میں سے بہت سی آج بھی مدارس عربیہ میں داخل نصاب ہیں۔ وہ منطقی طرز استدلال سے پُر ہیں۔ ان کا سمجھنا علم منطق میں پوری بصیرت ومہارت حاصل کئے بغیر مشکل ہے۔ اس لئے آج بھی مدارس عربیہ کے نصاب میں منطق کی بعض کتابیں داخل ہیں جن میں سے ایک "مرقات" بھی ہے جو زبان وبیان کے اعتبار سے اگرچہ آسان ہے مگر آج کل طلبہ کے ضعف استعداد کو دیکھتے ہوئے پھر بھی کسی قدر تشریح وتوضیح کی محتاج تھی۔ بحمداللہ عزیزم مولوی افتخار احمد بستی پوری سلمہٗ متعلم دارالعلوم دیوبند نے توضیحات شرح اردو مرقات کے نام سے اس کی کامیاب شرح کردی ہے۔ میں نے مختلف جگہوں سے اس کو دیکھا زبان سلیس ہے۔ مضمون مرتب ہے۔ بعض مسائل کو نقشہ کے ذریعہ بیان کر کے کتاب کو دلچسپ بنا دیا ہے۔ دعاء ہے کہ اللہ رب العزت عزیز موصوف کی اس پہلی کاوش کو قبول فرمائے اور علم دین کی مزید خدمت کی توفیق ارزانی فرمائے اور کتاب کو طالبین کے حق میں نفع بخش بنائے آمین

مجیب اللہ گونڈوی
خادم دارالعلوم دیوبند
۲۳ ربیع الثانی ۱۴۱۴ھ

حرف آغاز

منطق سے بے رغبتی کا مرض دن بدن بڑھتا جارہا ہے طلبہ تو طلبہ بعض اساتذہ بھی اس سے متنفر نظر آرہے ہیں. حالانکہ اس فن کے قواعد واصطلاحات سے واقفیت کے بغیر استعداد یں ناپختہ اور صلاحیتیں ناقص رہتی ہیں. لہٰذا ضرورت ہے کہ اس فن کی طرف بقدر ضرورت توجہ دی جائے اور اس کے قواعد واصطلاحات سے واقف ہوا جائے جس کے لئے کم از کم "مرقات" کو سمجھ کر پڑھ لینا تو لازم ہی ہے. مگر یہ کچھ تو عربی زبان میں ہونے کی وجہ سے اور کچھ دقتِ فن کی وجہ سے مشکل سی ہوگئی ہے. ضرورت تھی کہ ترجمہ کے ساتھ اس کی عام فہم توضیح کردی جائے جو معلم ومتعلم کے لئے یکساں مفید ہو. چنانچہ اسی ضرورت کی تکمیل کے لئے اس پر قلم اٹھایا گیا ہے اور نتیجہ آپ کے سامنے ہے مجھے اپنی نا اہلیت کا یکسر اعتراف ہے تاہم حتی المقدور گیسوئے عبارت سلجھانے اور مسائل کے سمجھانے میں پوری کوشش کی گئی ہے یہ کوشش کہاں تک کامیاب ہے اس کا فیصلہ ناظرین کی دیدہ وری کرے گی۔

چونکہ یہ ایک محض طالب علمانہ کاوش ہے اس لئے میری جنبشِ قلم کسی طرح کی لغزش کا شکار ہوسکتی ہے۔ لہٰذا اہل علم حضرات سے گذارش ہے کہ کسی طرح کی لغزش پر تنقید برائے تنقیص سے صرف نظر کرتے ہوئے بغرض تصحیح اس کی نشاندہی فرمائیں گے۔

میں ان کرم فرماؤں کا بے حد شکر گزار ہوں جنہوں نے اس سلسلے میں کسی بھی طرح کا تعاون کیا ہے خصوصاً استاذ محترم حضرت مولانا مجیب اللہ صاحب گونڈوی زیدت معالیہم کا تہہ دل سے ممنون ہوں جنہوں نے اپنی رائے گرامی تحریر فرما کر کتاب کی قدر اور مجھ نا اہل کی ہمت افزائی فرمائی. نیز کتاب کی صحت حضرت مولانا مفتی محمد راشد صاحب اعظمی مدظلہٗ استاذ دارالعلوم دیوبند کی رہین منت ہے. جنہوں نے جانکاہ محنت کرکے اس کی نظر ثانی فرمائی اور مفید مشورہ سے نوازا ــــــ پڑھنے والوں سے درخواست ہے کہ مجھ سیہ کار اور میرے والدین اور اساتذۂ کرام کو اپنی دعاءِ خیر میں فراموش نہ فرمائیں. دست بدعا ہوں کہ رب کائنات اپنے فضل سے اس حقیر کاوش کو شرفِ قبولیت سے سرفراز فرما کر طلبہ کے لئے نفع بخش بنائے. آمین

افتخار احمد بستی پوری
متعلم دارالعلوم دیوبند

کچھ مصنف کے بارے میں

صاحب مرقات محمد فضل امام ولد محمد ارشد ہندوستان کے مردم خیز قصبوں میں سے ضلع سیتاپور کے ایک مشہور قصبہ خیرآباد میں پیدا ہوئے اور یہیں آپ نے تربیت بھی پائی مگر بعد میں کسی وجہ سے خیرآباد کو خیرباد کہہ کر شاہجہاں آباد میں مستقل سکونت اختیار کر لی۔

آپ نے مولانا سید عبدالواجد کرمانی خیرآبادی سے علوم عقلیہ ونقلیہ کی تحصیل کی بعد ازاں دہلی میں صدر الصدور کے عہدہ پر فائز ہوئے اور اصلاح باطن کے لئے حضرت مولانا شاہ صلاح الدین صفوی گوپاموی کے دست اقدس پر بیعت ہوئے ـــــ آپ کی علمی قابلیت کے سلسلے میں بس اتنا کہدینا کافی ہے کہ ایک طرف دہلی میں شاہ عبدالعزیز اور شاہ عبدالقادر صاحب قدس سرہما کا منقولات میں ڈنکا بج رہا تھا تو دوسری طرف اسی دہلی میں مولانا فضل امام خیرآبادی قدس سرہ کے معقولات کا سکہ چل رہا تھا اور طلبہ دونوں چشمۂ علم وفن سے سیرابی حاصل کر رہے تھے۔

آپ کو تدریس وتصنیف سے اتنا شغف تھا کہ فرائض ملازمت کے ساتھ ہمیشہ یہ سلسلہ جاری رکھا اور بہت سے ہونہار تلامذہ پیدا کئے اور مختلف علوم میں بیسیوں کتابیں تصنیف کیں۔ چنانچہ فضل حق خیرآبادی اور مفتی صدرالدین خاں آزردہ آپ کے مشہور تلامذہ میں سے ہیں اور تلخیص الشفاء، نخبۃ السر، آمدنامہ، مرقات وغیرہ آپ کی مشہور تصانیف ہیں۔ آخرالذکر کتاب (جس کی شرح آپ کے زیر نظر ہے) نہایت مفید اور جامع کتاب ہے اور بلاد ہند کے اکثر مدارس میں شامل نصاب ہے۔

۵ ذی قعدہ سنہ ۱۲۴۴ھ / ۱۸۲۹ء کو خیرآباد میں آپ کی وفات ہوئی اور احاطہ درگاہ مخدوم شیخ سعدالدین خیرآبادی میں اپنے استاذ مولانا سید عبدالواجد کرمانی کے قریب مدفون ہوئے ؎

ہائے وہ ماہ درخشاں آج محو خواب ہے
جسکی صورت کیلئے چشم جہاں بیتاب ہے

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ الَّذِیْ اَبْدَعَ الْاَفْلَاکَ وَالْاَرْضِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ عَلٰی مَنْ کَانَ نَبِیًّا وَّاٰدَمُ بَیْنَ الْمَاءِ وَالطِّیْنِ وَعَلٰی اٰلِہٖ وَاَصْحَابِہٖ اَجْمَعِیْنَ وَبَعْدُ فَھٰذِہٖ عِدَّۃُ فُصُوْلٍ فِیْ عِلْمِ الْمِیْزَانِ لَابُدَّ مِنْ حِفْظِھَا وَضَبْطِھَا لِمَنْ اَرَادَ اَنْ یَّتَذَکَّرَ مِنْ اُولِی الْاَذْھَانِ وَعَلَی اللّٰہِ التَّوَکُّلُ وَھُوَ الْمُسْتَعَانُ

ترجمہ :۔ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے خاص ہیں جس نے زمین وآسمان کو بغیر نمونہ کے پیدا کیا۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس ذات گرامی پر جو نبی تھے اس حال میں کہ آدم علیہ السّلام پانی اور مٹی کے درمیان تھے نیز ان کے تمام آل واصحاب پر (رحمت کاملہ نازل ہو) اور حمد وصلوٰۃ کے بعد تو یہ چند فصلیں ہیں علم منطق میں ضروری ہے ان کا یاد کرنا اور ضبط کرنا ان لوگوں کے لئے جو چاہتے ہیں کہ یاد کریں۔ ذہن والوں میں سے اور اللہ ہی پر بھروسہ ہے اور وہی طلب مدد کے لائق ہے۔

توضیح :۔ فاضل مصنفؒ نے اپنی کتاب کی ابتدا تسمیہ اور تحمید سے کی ہے تاکہ اسلافؒ کی اقتدا اور کلام اللہ کی اتباع نیز حدیث پاک پر عمل ہو سکے کیونکہ اسلاف کا یہ طریقہ رہا ہے کہ وہ اپنی کتاب کا آغاز تسمیہ اور تحمید سے فرماتے تھے۔ اور قرآن پاک کی ترتیب بھی اسی طرح ہے۔ نیز محسن اعظم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے "کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ ببسم اللہ فہو اقطع واجزم" (الحدیث) مزید دوسری جگہ ارشاد فرمایا۔ کل امر ذی بال لم یبدأ فیہ بحمد اللہ فہو ابتر یعنی ہر وہ ذی شان کام جسے اللہ کے نام اور اس کی حمد سے نہ شروع کیا جائے تو وہ دُم بریدہ اور ناقص رہتا ہے۔۔

قولہ الحمد :۔ حمد کے لغوی معنی تعریف وستائش کرنے کے ہیں اور اصطلاح میں اس کی تعریف یوں ہے۔ "الحمد ھو الثناء باللسان علی الجمیل الاختیاری علی جھۃ التعظیم سواء تعلق بالنعمۃ اوغیرھا" یعنی اختیاری خوبی پر بقصد تعظیم زبان سے تعریف کرنا خواہ وہ تعریف نعمت سے متعلق ہو یا غیر نعمت سے الحمد میں الف لام اگر جنس کا لیا جائے تو چونکہ الف لام جنسی اپنے مدخول کی ماہیت پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا ترجمہ ہوگا ماہیت حمد اللہ کے لئے خاص ہے اور اگر استغراق کے لئے لیا جائے تو چونکہ الف لام استغراقی اپنے مدخول کے تمام افراد کو گھیر لیتا ہے لہذا ترجمہ ہوگا حمد کے تمام افراد حقیقتاً اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں ؎

قولہ لِلّٰہ :۔ لفظ اللہ میں چند اقوال ہیں، چنانچہ مناطقہ کا کہنا ہے کہ یہ اسم ہے جو مفہوم کلی کے لئے وضع کیا گیا ہے لیکن اس کا انحصار فرد واحد میں ہے۔ علامہ بیضاویؒ کا کہنا ہے کہ یہ اصل میں وصف ہے لیکن اس میں علمیت غالب آگئی ہے۔ مگر قول اصح یہ ہے کہ لفظ اللہ ایسی ذات واجب الوجود کا علم ہے جو تمام صفات کمالیہ کو جامع ہو لِلّٰہ میں لام برائے اختصاص ہے یہی وجہ ہے کہ ترجمہ کیا گیا تمام تعریفیں اللہ کے لئے خاص ہیں۔

قولہ ابدع :۔ یہ ابداع سے ماخوذ ہے اور ابداع لغت میں عدم نظیر کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں بغیر کسی مادہ کے شئی کو عدم سے وجود میں لانے کا نام ہے۔

قولہ الافلاک والارضین :۔ افلاک فلک کی جمع ہے بمعنی آسمان اور ارضین ارض کی جمع ہے بمعنی زمین۔ ارضؒ کی اصل ارضۃٌ ہے کیونکہ اس کی تصغیر اُرَیْضَۃٌ آتی ہے اور لفظ کی اصل تصغیر سے معلوم ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ ارض غیر ذوی العقول میں سے ہے اس لئے اس کی جمع سالم کیوں لائے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ما فی الارض میں جو ذوی العقول ہیں ان کا لحاظ کر کے جمع سالم لائے۔

تنبیہ :۔ مصنفؒ نے اس جگہ اَلْاَفْلَاک والارضین جمع کا صیغہ استعمال کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں لفظوں میں سات سات حروف ہیں اور چونکہ زمین و آسمان کے سات سات طبقیں ہیں کما فی سورۃ الطلاق، اَللّٰہُ الَّذِیْ خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ۔ لہٰذا مصنف نے ان دونوں لفظوں سے زمین و آسمان کے سات طبقیں ہونے کی طرف اشارہ فرمایا مزید الارضین کو الافلاک سے موخر کیا تاکہ الارضین پر جب وقف کیا جائے تو یہ ساکن ہو جائے اور الافلاک متحرک رہ جائے اور معلوم ہو جائے کہ زمین ساکت اور آسمان متحرک ہے۔ جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الرَّجْعِ یعنی قسم ہے آسمان کی جو گردش کرنے والا ہے۔ نیز افلاک فلک کی جمع ہے اور فلک کے معنی چرخ کے ہیں اور چرخ گول چیز کو کہتے ہیں جو حرکت کرتی ہو یعنی چکی۔ اور دوسری جگہ ارشاد ہے "اَمَّنْ جَعَلَ الْاَرْضَ قَرَارًا" یعنی آیا کون ہے وہ جس نے زمین کو ٹھہرا دیا۔ الغرض ان دونوں آیتوں میں زمین کے ساکت اور آسمان کے متحرک ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ چنانچہ مصنفؒ نے بھی اَلْاَرْضِیْنَ کو موخر فرما کر اس کی طرف اشارہ فرمایا۔

قولہ الصلوٰۃ :۔ اس کی اصل صَلَوَۃٌ بفتحات ثلٰثہ تھی یہاں واو متحرک ماقبل مفتوح ہے لہٰذا بقاعدۂ قال واو کو الف سے بدل لیا صلوٰۃ ہو گیا۔ صلوٰۃ لغت میں دعاء کے معنی میں ہے اور بعض کے نزدیک یہ مشترک لفظی ہے یعنی اس کو ابتداءً ہی متعدد معانی کے لئے وضع کیا گیا ہے چنانچہ جب اللہ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت کی جائے تو رحمت مراد ہو گی اور جب بندے کی جانب نسبت کی جائے تو دعاء یعنی طلب رحمت مراد ہو گی اور جب ملائکہ کی جانب نسبت کی جائے تو اس وقت استغفار مراد ہو گا نیز جب طیور و ہوام کی طرف نسبت کی جائے تو تسبیح و تہلیل مراد ہو گی اور بعض محققین کی رائے یہ ہے کہ یہ مشترک معنوی ہے یعنی اس کی اصل وضع تو ایک مفہوم یعنی عطف (مہربانی) اور افادۂ خیر

کے لئے ہوئی تھی لیکن یہ مفہوم اس قدر عام ہے کہ معانی مذکورہ میں مشترک ہے ؛

قولہ نبیًّا :- نبی یا تو نبأ بمعنی خبر سے ماخوذ ہے کیونکہ نبی بھی احکام شرعیہ کی خبر دیتا ہے یا نباوت بمعنی رفعت سے ماخوذ ہے۔ کیونکہ نبی دیگر مخلوق سے بلند و بالا ہوتا ہے۔ اور اصطلاح میں نبی کی تعریف یوں ہے۔ النبی هُوَ انسانٌ بَعَثَهُ اللّٰهُ تعالیٰ الی الخلق لِتَبلیغِ احکامِہٖ" یعنی نبی وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف اپنے احکام کی تبلیغ کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ اکثر علماء کے نزدیک رسول نبی کے مترادف ہے لیکن بعض کے نزدیک رسول نبی سے خاص ہے کیونکہ انہوں نے رسول کے ساتھ کتاب اور شریعت کی بھی شرط لگائی ہے پس اس وقت رسول خاص اور نبی عام ہوگا۔ اور دونوں کے مابین عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی ۔

تنبیہ :- مصنف کے قول مَن کانَ نبیًّا وَآدم بَینَ الماءِ وَالطین سے حدیث مشہور "کنت نبیًّا وَآدم بینَ الرُّوحِ والجسد" کی طرف اشارہ ہے ؛

قولہ آلہ :- آل کی اصل اہل تھی کیونکہ اس کی تصغیر اُہَیْل آتی ہے اور تصغیر سے اصل کا پتہ چلتا ہے اہل کی ہا کو ہمزہ سے بدلا اَأْل ہوا یہاں دوسرا ہمزہ ساکن ہے اور پہلا ہمزہ متحرک ہے جس پر فتحہ کی حرکت ہے لہٰذا آمن کے قاعدہ سے دوسرے ہمزہ کو الف سے بدلا آل ہوا۔ آل اور اہل میں فرق یہ ہے کہ آل باعتبار اہل دو طرح سے خاص ہے اول اس کا مضاف الیہ ذوی العقول ہونگے۔ لہٰذا آلِ ہند آلِ اسلال وغیرہ کہنا صحیح نہ ہوگا۔ دوم اس کا مضاف الیہ قابل عظمت ہوگا خواہ صرف دنیاوی اعتبار سے جیسے آلِ فرعون یا دونوں جہاں کے اعتبار سے جیسے آل محمد لہٰذا آل حائک (جولاہا کی اولاد) آلِ حجام کہنا صحیح نہ ہوگا۔ مصداق آل میں چند اقوال ہیں۔ میں اس سلسلے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول مبارک پر اکتفا کرتا ہوں جو کہ راجح قول ہے۔ انہوں نے فرمایا۔ آلی کل مومن تقی الی یوم القیٰمۃ

قولہ اصحابہ :- اصحاب صَحِبٌ بکسر الحاء کی جمع ہے جو صاحب کا مخفف ہے جیسے نَمِرٌ کی جمع اَنمار ہے۔ یا صَحْبٌ بسکون الحاء کی جمع ہے جیسے نَہْرٌ کی جمع اَنْہار ہے۔ صحابی وہ مومن ہے جو بحالت ایمان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت سے شرفیاب ہوا ہو اور ایمان پر اس کا خاتمہ بھی ہوا ہو ؛

قولہ وبعد :- بعد ظروف زمانیہ میں سے ہے اور ظرف مکان کے لئے مستعار لے لیا گیا ہے۔ اس کی تین حالتیں ہوتی ہیں کیونکہ اس کا مضاف الیہ یا تو مذکور ہوگا یا محذوف اگر مذکور ہے تو معرب اور اگر محذوف ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو محذوف منوی ہے یعنی لفظاً محذوف ہے مگر معنیً محذوف نہیں یا نسیاً منسیاً ہے۔ یعنی معنیً بھی محذوف ہے۔ صورت اول میں مبنی ہے اور صورت ثانی میں معرب ہے۔ پس اس کی تین صورتوں میں سے دو صورتیں معرب کی ہیں اور ایک صورت مبنی کی ہے۔ یہاں محذوف منوی ہے کیونکہ اس کی تقدیری عبارت

بعد الحمد والصلوٰۃ ہے نیز لفظ بعد سے پہلے اَمّا حرف شرط مقدر ہے یہی وجہ ہے کہ اس کے بعد والے جملہ پر فا جزائیہ داخل ہے اور فہٰذہ کا عدۃ الفصول کہا گیا ہے۔

قولہ فہٰذہ :۔ یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ ان ذہین لوگوں کو اس رسالۂ مبارکہ کے حفظ و ضبط کی ترغیب دے رہے ہیں جو اسے یاد کرنا چاہتے ہوں لیکن میری درخواست ہے کہ آپ خواہ ذہین ہوں یا کند ذہن اسے محنت سے پڑھیں اور یاد رکھیں انشاء اللہ تعالیٰ آپ کی محنت ضرور کارآمد ہوگی۔ من اولی الاذھان میں مِن بیانیہ ہے اور یہ لِمَن اراد کے مَن موصولہ کا بیان ہے۔

قولہ مقدِمۃ :۔ یہ مبتدا محذوف کی خبر ہے ای ھٰذہ مقدمۃ اس کی اصل بکسر الدال ہے اور معنیٰ ہے مقدم کرنے والا مگر اس وقت یہ معنیٰ نادرست ہوگا کیونکہ مقدمہ خود مقدم ہوتا ہے نہ کہ مقدم کرنے والا۔ لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ یہ متقدِمہ کے معنیٰ میں ہے پس اس وقت لازم ہوگا یعنی مقدم ہونے والا اور درست ہوگا۔ مقدمہ کا ماخذ مقدمۃ الجیش ہے اور مقدمۃ الجیش اس فوجی دستہ کو کہتے ہیں جسے لشکر سے آگے بھیجا جاتا ہے مقدمہ کی دو قسمیں ہیں۔ مقدمۃ العلم، مقدمۃ الکتاب : مقدمۃ العلم معانی کے اس حصہ کو کہتے ہیں جس پر علم کا شروع کرنا موقوف ہو جیسے حد (تعریف) کی معرفت غرض وغایت کی معرفت اور موضوع کی معرفت۔

مقدمۃ الکتاب :۔ کلام کے اس حصہ کو کہتے ہیں جسے مقصودِ کتاب سے پہلے لایا جاتا ہے اور جو مقصود میں نافع ہوتا ہے۔ مقدمہ کے اندر تین چیزیں تعریف، غایت، موضوع مذکور ہوتی ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ علم کے شروع کرنے سے پہلے تعریف کا جاننا ضروری ہوتا ہے تاکہ اس کے تمام مسائل سے اجمالی طور پر واقفیت ہو جائے اور مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے اور غرض وغایت سے واقفیت اس وجہ سے ضروری ہے تاکہ طالب کی طلب رائیگاں اور بیکار نہ ہو نیز موضوع سے واقفیت اس وجہ سے ضروری ہے تاکہ اس علم اور دیگر علوم کے درمیان امتیاز پیدا ہو جائے۔

اِعْلَمْ اَنَّ الْعِلْمَ یُطْلَقُ عَلٰی مَعَانٍ اَحَدُھَا حُصُوْلُ صُوْرَۃِ الشَّیْءِ فِی الْعَقْلِ ثَانِیْھَا الصُّوْرَۃُ الْحَاصِلَۃُ مِنَ الشَّیْءِ عِنْدَ الْعَقْلِ ثَالِثُھَا الْحَاضِرُ عِنْدَ الْمُدْرِکِ رَابِعُھَا قَبُوْلُ النَّفْسِ لِتِلْکَ الصُّوْرَۃِ خَامِسُھَا الْاِضَافَۃُ الْحَاصِلَۃُ بَیْنَ الْعَالِمِ وَالْمَعْلُوْمِ

ترجمہ :۔ جان لو کہ علم کا اطلاق چند معانی پر کیا جاتا ہے اول شئی کی صورت کا عقل میں حاصل ہونا ثانی وہ صورت جو شئی سے عقل کے پاس حاصل ہوتی ہے۔ ثالث جو مدرک کے پاس موجود ہے۔ رابع نفس کا اس صورت کو قبول کر لینا۔ خامس ایسی نسبت جو عالم اور معلوم کے درمیان حاصل ہوتی ہے۔

توضیح :۔ گیسوئے عبارت سلجھانے سے پہلے میں آپ کو یہ بتاتا چلوں کہ علم کی نظریت اور بداہت کے

سلسلے میں حکماء اور متکلمین نے اختلاف کیا ہے چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے "والبدیھی لایحتاج الی التعریف" یعنی بدیہی محتاج تعریف نہیں ہے جس طرح سردی اور گرمی کا علم محتاج تعریف نہیں ہے۔ اور امام غزالی و متکلمین فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے یعنی اس کا جاننا نظر و فکر پر موقوف ہے۔ کیونکہ "کل نظری لابدلہ من التعریف" یعنی ہر نظری کے لئے تعریف ضروری ہے۔ جن لوگوں کی رائے نظریت کی ہے پھر ان میں اختلاف ہوا چنانچہ بعض کی رائے یہ ہے کہ علم ممتنع الحصول ہے یعنی اس کی تعریف کا حاصل ہونا محال ہے اور بعض کی رائے یہ ہے کہ ممکن الحصول ہے یعنی اس کی تعریف کا حاصل ہونا ممکن ہے جو لوگ ممکن الحصول کے قائل ہیں پھر ان میں اختلاف ہوا۔ چنانچہ متکلمین کہتے ہیں کہ علم متیسر التحدید ہے یعنی اس کی تعریف بالکل آسان ہے اور امام غزالی فرماتے ہیں کہ علم متعسر التحدید ہے یعنی اس کی تعریف نہایت مشکل امر ہے۔

اس نزاعی تمہید کے بعد میں اصل مقصد کی طرف آتا ہوں تو سنئے قائلین متعسر التحدید نے علم کی تعریف میں اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں تیرہ مذاہب ہو گئے ہیں لیکن ان میں سے چھ مشہور ہیں۔ اور مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پانچ کو ذکر فرمایا ہے چنانچہ فرماتے ہیں احدھا حصول صورۃ الشئی فی العقل یعنی ایک مذہب یہ ہے کہ علم شئی کی صورت کا قوت مدرکہ میں حاصل ہونے کا نام ہے گویا ان کے یہاں محض حصول کو علم کہتے ہیں جو معنی مصدری ہے یعنی جو معنی حدثی پر دلالت کرتا ہے اور بالذات خارج میں نہیں پایا جاتا ثانیھا الصورۃ الحاصلۃ من الشئی عند العقل دوسرا مذہب یہ ہے کہ محض حصول کا نام علم نہیں بلکہ علم شئی کی وہ صورت ہے جو عقل میں حاصل ہوتی ہے گویا ان کے یہاں کسی چیز کا علم اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی صورت ذہن میں حاصل نہ ہو جائے ثالثھا الحاضر عند المدرک تیسرا مذہب یہ ہے کہ علم شئی کا مدرک کے نزدیک موجود و حاضر ہونے کا نام ہے گویا ان کے نزدیک وجود شئی اور حضور شئی کو علم کہتے ہیں کیونکہ بغیر حضور کے محض حصول اور صورت حاصلہ حصول علم کے لئے کافی نہیں حتی کہ وجود شئی کے بغیر حصول صورت اور صورت حاصلہ بھی ممکن نہیں۔ رابعھا قبول النفس لتلک الصورۃ چوتھا مذہب یہ ہے کہ علم ذہن کا صورت معلوم کو قبول کرنے کا نام ہے۔ یعنی جب تک کسی چیز کی صورت ذہن میں قرار اختیار نہ کرے اپنی جگہ نہ بنالے اس وقت تک اسے علم نہیں کہا جا سکتا کیونکہ بسا اوقات حصول اور حضور ہوتا ہے مگر ذہن اسے قبول نہیں کرتا۔ لہٰذا جب تک قبول نہ ہو جائے محض حصول اور حضور سے کوئی فائدہ نہیں۔ خامسھا الاضافۃ الحاصلۃ بین العالم والمعلوم پانچواں مذہب یہ ہے کہ علم نہ تو حصول کا نام ہے اور نہ صورت حاصلہ کا نام ہے اور نہ ہی حضور اور قبول کا نام ہے بلکہ علم اس نسبت کا نام ہے جو عالم اور شئی معلوم کے درمیان ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ کہ علم کے سلسلے میں کسی نے کہا کہ علم محض حصول کا نام ہے کسی نے کہا صورت حاصلہ کا نام

ہے کسی نے کہا نہیں صاحب حضور اور وجود کا نام علم ہے۔ کسی نے کہا ہرگز نہیں قبول نفس کو علم کہتے ہیں کسی نے کہا نسبت و اضافت کو علم کہتے ہیں مگر صحیح یہ ہے کہ ان میں سے کسی کا نام علم نہیں بلکہ علم حقیقتاً منشأ انکشاف کا نام ہے یعنی شئی کے واضح ہو جانے کو علم کہتے ہیں اور اس پر سبھی کا اتفاق بھی ہے۔ رہ گیا مذکورہ اختلاف تو یہ تعریف علم میں نہیں بلکہ واسطۂ علم میں ہے یعنی حقیقتاً علم تو شئی کے تجلی اور منکشف ہو جانے کا نام ہے مگر انکشاف سے پہلے عالم اور معلوم کے درمیان ایک قسم کا حجاب اور پردہ ہوتا ہے تو اس حجاب اور پردہ کو جن لوگوں نے جس چیز کے ذریعہ دور کیا اسی کو علم کا واسطہ قرار دیدیا اور اسی کا نام علم رکھدیا۔ لہٰذا جن لوگوں نے حصول کے ذریعہ اس پردہ کا ازالہ کیا انہوں نے کہدیا کہ یہی "حصول" علم ہے۔ جنہوں نے صورت حاصلہ کے ذریعہ اس حجاب کو اٹھایا انہوں نے کہدیا کہ یہی صورت حاصلہ علم ہے۔ جنہوں نے حضور و وجود کو ازالۂ حجاب کا واسطہ بنایا انہوں نے کہدیا کہ یہی حضور و وجود علم ہے۔ جنہوں نے قبول کو واسطہ بنایا انہوں نے کہدیا کہ یہی قبول نفس علم ہے۔ اور جنہوں نے اضافت و نسبت کا سہارا لیا۔ انہوں نے اسی اضافت و نسبت کے ساتھ علم کو موسوم کردیا۔

اب رہی یہ بات کہ قبولیت اور جامعیت کا سہرا کسے حاصل ہے تو میری نگاہ تیسری تعریف "الحاضر عند المدرک" پر مرکوز ہے جیسا کہ صاحب سلم کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ اس تعریف میں الحاصل کے بجائے الحاضر کا لفظ ہے جیسکے معنی حاضر ہونے الاموجود ہونے والے کے ہیں اور یہ وجود و حضور بہت ہی عام ہے خواہ بلا واسطہ ہو یا بواسطہ صورت ہو پس یہ اپنے عموم کی وجہ سے علم حضوری اور علم حصولی دونوں کو شامل ہے۔ نیز اس تعریف میں فی ظرفیہ کے بجائے لفظ عند ہے جس کی وجہ سے تعریف میں علم بالجزئیات بھی داخل ہے کیونکہ فی ظرفیت کے لئے ہے۔ لہٰذا اگر عند المدرک کے بجائے فی المدرک کہا جاتا تو اس فی کا مابعد ظرف اور ماقبل مظروف ہوتا اور مطلب یہ ہوتا کہ قوت مدرکہ ظرف اور علم مظروف ہے پس اس وقت تعریف صرف علم بالکلیات کو شامل ہوتی کیونکہ قوت مدرکہ صرف کلیات ہی کے لئے ظرف ہے۔ برخلاف عند المدرک کے، کیونکہ یہ اس عیب سے پاک ہے اسلئے کہ لفظ عند کا اطلاق ظرف اور مجاور دونوں پر ہوتا ہے مثلاً کسی نے پوچھا ھل عندک قلم تو جواب میں نعم عندی قلم کہنا صحیح ہوگا خواہ اس وقت جیب میں قلم ہو یا نہ ہو بلکہ کمرہ میں ہو پس یہاں عند کا اطلاق مجاور پر ہوا۔ اسی طرح اس تعریف میں لفظ عقل کے بجائے مدرک کا لفظ لایا گیا ہے جس کی وجہ سے تعریف علم ممکن اور علم واجب دونوں کو شامل ہوگئی کیونکہ عقل کا ثبوت صرف ممکن کے لئے ہے۔ اس لئے کہ عقل اس قوتِ ادراکیہ کا نام ہے جو انسان کے اندر چیزوں کے انتقاش کے واسطے آئینہ کے مانند ہوتی ہے اور مختص بالبدن ہوتی ہے۔ برخلاف مدرک کے کیونکہ اس کا اطلاق ذاتِ واجب اور ممکن دونوں پر ہو سکتا ہے پس فی العقل صرف علم ممکن کو شامل تھا۔ اور عند المدرک علم ممکن اور علم واجب یعنی باری تعالیٰ کے علم دونوں کو شامل ہے۔

خلاصہ یہ کہ اس تعریف میں ایسے انوکھے تین تصرفات (الحاضر کا لفظ، الی کا لفظ اور المدرک کا لفظ) ہیں جن کی وجہ سے تعریف کے اندر عموم پیدا ہو گیا ہے جو بقیہ دیگر تعریفات میں مفقود ہے یہی وجہ ہے کہ اس تعریف میں نکھار پیدا ہو گیا ہے۔ اور تعریف جامع ہو گئی ہے وہ چھٹا مذہب جس کا تذکرہ میں شروع میں کر چکا ہوں وہ یہ ہے کہ علم حالت ادراکیہ کا نام ہے اور صحت کا لگام اسی کو حاصل ہے "۔

تنبیہ (۱) مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے علم کی پانچ تعریفات بیان کرنے کے واسطے بجائے لفظ مصادیق کے معان کا لفظ اختیار فرمایا تاکہ اسی سے پانچ اقوال کی طرف اشارہ ہو جائے کیونکہ مصادیق چھ حروف کو شامل تھا برخلاف معان کے اس لئے کہ اس کی اصل معانی" ہے جو پانچ حروف کو شامل ہے پس اس سے پانچ اقوال کی طرف اشارہ ہوا۔

(۲) علم اپنی تقسیم اوّلی کے اعتبار سے دو قسموں میں منحصر ہے۔ علم حضوری، علم حصولی

علم حضوری:۔ شئی معلوم کا بذاتہ مدرک کے پاس موجود ہونے کا نام ہے۔ جس طرح خارجی مشاہدات ہماری آنکھوں کے سامنے موجود ہیں۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم اور حادث، علم حضوری قدیم جیسے باری تعالیٰ کو تمام عالم کا علم اور علم حضوری حادث جیسے تمام انسانوں کو اپنے نفوس کا علم۔

علم حصولی:۔ شئ معلوم کی صورت اور اس کی حقیقت کلیہ کا مدرک کے پاس حاصل ہونے کا نام ہے۔ اسکی بھی دو قسمیں ہیں۔ تصور فقط، تصدیق

(۳) مذکورہ بالا پانچ تعریفات میں سے چار حکماء کی جانب منسوب ہیں اور پانچویں کی نسبت بعض متکلمین کی طرف کی جاتی ہے۔

> وَيَنْقَسِمُ عَلَىٰ قِسْمَيْنِ اَحَدُهُمَا يُقَالُ لَهُ التَّصَوُّرُ وَثَانِيْهِمَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِالتَّصْدِيْقِ اَمَّا التَّصَوُّرُ فَهُوَ الْاِدْرَاكُ الْخَالِيْ عَنِ الْحُكْمِ وَالْمُرَادُ بِالْحُكْمِ نِسْبَةُ اَمْرٍ اِلَىٰ اَمْرٍ اٰخَرَ اِيْجَابًا اَوْ سَلْبًا وَاِنْ شِئْتَ قُلْتَ اِيْقَاعًا اَوِ انْتِزَاعًا وَقَدْ يُفَسَّرُ الْحُكْمُ بِوُقُوْعِ النِّسْبَةِ اَوْلَا وُقُوْعِهَا كَمَا اِذَا تَصَوَّرْتَ زَيْدًا اَوْ قَائِمًا وَحْدَهُ مِنْ دُوْنِ اَنْ تُثْبِتَ الْقِيَامَ لِزَيْدٍ اَوْ تَسْلُبَهُ عَنْهُ

ترجمہ:۔ اور علم دو قسموں پر منقسم ہوتا ہے ایک کو تصور کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے کو تصدیق سے تعبیر کی جاتی ہے۔ بہر حال تصور تو وہ ایسا ادراک (علم) ہے جو حکم سے خالی ہو اور مراد حکم سے ایک امر کی نسبت کرنی ہے دوسرے امر کی جانب ایجاباً یا سلباً اور اگر چاہو تو کہو ایقاعاً یا انتزاعاً اور کبھی حکم کی تفسیر وقوع نسبت یا لا وقوع نسبت سے کی جاتی ہے۔ جیسا کہ جب تم صرف زید کا تصور کرو یا صرف قائم" (کا تصور کرو)

بغیر اس کے کہ تم زید کے لئے قیام کو ثابت کرو یا اس سے قیام کو سلب کرو۔

توضیح:۔ مصنفؒ تعریفِ علم سے فراغت کے بعد علم کی تقسیم فرما رہے ہیں جیسا کہ اوپر تنبیہ کے تحت آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ علم حصولی کی دو قسمیں ہیں۔ تصور فقط، تصدیق۔

تصور:۔ ایسے علم کا نام ہے جس کے اندر بالکل حکم نہ ہو یعنی اگر آپ کے ذہن میں کوئی چیز تنہا آئے تو آپ کو اس چیز کا علم ہوا مگر چونکہ یہ تنہا متصور ہوئی اس کے ساتھ کسی قسم کا حکم وغیرہ نہیں ہے۔ لہٰذا اسی کو تصور کہا جائے گا۔ مثلاً آپ کے خاکۂ ذہن میں تاج محل کی صورت اُبھری یا گائے کی شکل آئی تو چونکہ ان کی صورتیں تنہا تنہا ذہن میں آئی ہیں ان میں کسی قسم کا کوئی حکم نہیں ہے پس انہی کو ہم تصور کہیں گے۔ اور انہی کا دوسرا نام تصور فقط یا تصور ساذج یعنی سادہ تصور بھی ہے۔

تصور کی تعریف اپنے اندر کئی صورتوں کو لئے ہوئی ہے اول یہ کہ کسی ایک امر کا ادراک اور علم ہوا جیسے زید کا تصور۔ دوم یہ کہ متعدد امور کا علم ہوا مگر کوئی نسبت نہ ہو جیسے خالد، زید، اور بکر وغیرہ کا تصور۔ سوم یہ کہ نسبت تو ہو مگر تامہ نہ ہو بلکہ ناقصہ ہو جیسا کہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی میں ہوتی ہے۔ مثلاً کتابُ زیدٍ۔ رجلٌ عالمٌ وغیرہ۔ چہارم یہ کہ نسبت تامہ تو ہو مگر خبریہ نہ ہو بلکہ انشائیہ ہو جیسے اضرِبْ زیدًا وغیرہ۔ پنجم یہ کہ نسبت تامہ خبریہ تو ہو مگر اذعان اور یقین نہ ہو بلکہ شک یا وہم ہو جیسا کہ تخئیل وہم اور شک کی صورت میں ہے۔ مثلاً آیا ہوگا۔ شاید کہ زید چلا گیا وغیرہ مذکورہ بالا پانچوں صورتوں کو تصور کہیں گے۔

اب رہی یہ بات کہ حکم کسے کہتے ہیں؟ تو مصنفؒ فرماتے ہیں "والمراد بالحکم" یعنی ایک چیز کو دوسری چیز کی طرف نسبت کرنے کا نام حکم ہے۔ خواہ یہ نسبت ایجابی ہو جیسے زید آیا۔ دہلی ایک شہر ہے۔ وغیرہ۔ یا یہ نسبت سلبی ہو جیسے زید نہیں آیا، دہلی دیہات نہیں ہے وغیرہ۔ ہاں ایجاب کی صورت میں اسے موجبہ کہتے ہیں اور سلب کی صورت میں اسے سالبہ کہتے ہیں۔ مصنفؒ حکم کے سلسلے میں آپ کی خواہش کا بھی احترام کرتے ہیں کہ اگر آپ چاہیں تو حکم کی تعریف میں ایجاباً او سلباً کے بجائے ایقاعاً أو انتزاعاً یعنی نسبت کو واقع کرنا یا نسبت کو کھینچ لینا بھی کہہ سکتے ہیں۔ نیز کبھی کبھی اس ایجاب اور سلب کو وقوع اور لا وقوع سے بھی تعبیر کر لیا جاتا ہے اسی کو مصنف رحمۃ اللہ علیہ "وقد یفسر الحکم" سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ تینوں فرق ذاتاً نہیں بلکہ محض اعتباراً ہیں یعنی ایجاباً اور سلباً اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق حکم کے ساتھ ہے اور ایقاعاً وانتزاعاً اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق متکلم کے ساتھ ہے۔ نیز وقوع اور لا وقوع اس اعتبار سے ہے کہ اس کا تعلق نسبت کے ساتھ ہے۔ مصنفؒ تصور کی مثال دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جب تم صرف زید کا تصور کرو یا صرف قائم کا تصور کرو دونوں کو یکجا کر کے نہ تو قیام کو زید کے لئے ثابت کرو اور نہ ہی اس سے قیام کو سلب کرو تو یہی تصور ہے۔

کیونکہ اس میں بالکل حکم نہیں ہے نہ تو ایجابی اور نہ ہی سلبی۔

تنبیہ (۱) حکم کا اطلاق چار معانی پر کیا جاتا ہے۔ محکوم بہ، وقوع نسبت یالا وقوع نسبت، نفس قضیہ باین حیثیت کہ وہ ربط اور تعلق پر مشتمل ہو، وقوع نسبت یالا وقوع نسبت کا ادراک، مصنفؒ نے حکم کی جو تفسیر بیان کی ہے جس کی تفصیل اوپر مذکور ہوئی وہ اصل میں حکم نہیں بلکہ حکم کے لئے سبب ہے اور حکم نسبت خبریہ کے اذعان اور یقین کا نام ہے۔ پس مصنفؒ نے سبب ہی کو مسبب کے نام سے موسوم کر دیا۔ اسی کو عالمانہ زبان میں تسمیۃ السبب باسم المسبب کہا جاتا ہے۔

(۲) اوپر جو تخییل، وہم اور شک کے الفاظ سے آنکھیں چار ہوئیں ان کی تعریف دلیل حصر میں ملاحظہ فرمائیں۔

دلیل حصر :۔ اعتقاد کی دو صورتیں ہیں۔ جازم ہوگا یا غیر جازم (جازم یعنی غیر کا احتمال نہ رکھنے والا اور غیر جازم یعنی غیر کا احتمال رکھنے والا) اگر جازم ہے تو واقع کے مطابق ہے یا نہیں اگر واقع کے مطابق نہیں تو اسے جہل مرکب کہتے ہیں اور اگر مطابق ہے تو قابل زوال ہے یا نہیں اگر قابل زوال ہے تو اسے تقلید کہتے ہیں اور اگر قابل زوال نہیں ہے تو اسے یقین کہتے ہیں۔ اور اگر اعتقاد غیر جازم ہے تو اس کی تین صورتیں ہیں۔ دونوں جانب برابر ہوں گے۔ یا ایک جانب راجح اور دوسری جانب مرجوح ہوگی اول کو شک کہتے ہیں ثانی کو ظن کہتے ہیں اور ثالث کو وہم کہتے ہیں اور وہ اعتقاد جس کا تعلق ذہن سے ہو۔ اور اس میں کسی قسم کا تردد نہ ہو تو وہ تخییل کہلاتا ہے۔

> أَمَّا التَّصْدِيْقُ فَهُوَ عَلٰى قَوْلِ الْحُكَمَاءِ عِبَارَةٌ عَنِ الْحُكْمِ الْمُقَارِنِ لِلتَّصَوُّرَاتِ فَالتَّصَوُّرَاتُ الثَّلٰثَةُ شَرْطٌ لِوُجُوْدِ التَّصْدِيْقِ وَمِنْ ثَمَّ لَا يُوْجَدُ تَصْدِيْقٌ بِلَا تَصَوُّرٍ وَالْإِمَامُ الرَّازِيُّ يَقُوْلُ إِنَّهُ عِبَارَةٌ عَنْ مَجْمُوْعِ الْحُكْمِ وَتَصَوُّرَاتِ الْأَطْرَافِ فَإِذَا قُلْتَ زَيْدٌ قَائِمٌ وَأَذْعَنْتَ بِقِيَامِ زَيْدٍ يَحْصُلُ لَكَ عُلُوْمٌ ثَلٰثَةٌ أَحَدُهَا عِلْمُ زَيْدٍ وَثَانِيْهَا إِدْرَاكُ مَعْنَى قَائِمٍ وَثَالِثُهَا عِلْمُ الْمَعْنَى الرَّابِطِ الَّذِيْ يُعَبَّرُ عَنْهُ فِي الْفَارِسِيَّةِ بِہست فِي الْإِيْجَابِ وَنيست فِي السَّلْبِ وَہے وَنہیں فِي الْهِنْدِيَّةِ وَيُقَالُ لِهٰذَا الْمَعْنَى الْحُكْمُ تَارَةً وَالنِّسْبَةُ الْحُكْمِيَّةُ أُخْرٰى فَإِذَا أَتْقَنْتَ مَا عَلَّمْنَاكَ فَاعْلَمْ أَنَّ الْحَكِيْمَ يَزْعَمُ أَنَّ التَّصْدِيْقَ لَيْسَ إِلَّا إِدْرَاكَ الْمَعْنَى الرَّابِطِيِّ وَالْإِمَامُ يَزْعَمُ أَنَّ التَّصْدِيْقَ مَجْمُوْعُ الْإِدْرَاكَاتِ الثَّلٰثَةِ أَعْنِيْ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ عَلَيْهِ تَصَوُّرَ الْمَحْكُوْمِ بِهٖ وَإِدْرَاكَ النِّسْبَةِ الْحُكْمِيَّةِ الْمُسَمّٰى بِالْحُكْمِ

ترجمہ :۔ بہرحال تصدیق تو وہ حکماء کے قول کے مطابق ایسے حکم کا نام ہے جو تصورات سے متصل ہو۔ چنانچہ تصورات ثلثہ وجود تصدیق کے لئے شرط ہوں گے اور یہی وجہ ہے کہ تصدیق بدون تصور کے نہیں پائی جاتی۔ اور امام رازی فرماتے ہیں کہ تصدیق تصورات اطراف اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے۔ چنانچہ جب تم نے زیدٌ قائمٌ کہا اور زید کے کھڑے ہونے کا یقین کر لیا تو تمہیں تین علوم حاصل ہوئے۔ ایک تو زید کا علم، دوسرا قائم کے معنی کا علم، اور تیسرا اس معنی رابطی کا

علم جیسے فارسی میں ایجاب کے اندر ہست سے اور سلب کے اندر نیست سے نیز ہندی میں ہے اور نہیں سے تعبیر کی جاتی
ہے۔ اور اس معنی کو کبھی حکم اور کبھی نسبت حکمیہ بھی کہا جاتا ہے۔ پس جب تم نے اسے مضبوطی سے تھام لیا جیسے ہم نے
تم کو سکھایا تو اب جان لو کہ حکیم صاحب گمان کرتے ہیں کہ تصدیق صرف معنی رابطی کے ادراک کا نام ہے۔ اور امام صاحب
گمان کرتے ہیں کہ تصدیق تصورات ثلثہ یعنی محکوم علیہ محکوم بہ نیز اس نسبت حکمیہ کے تصور کے مجموعہ کا نام ہے جو
حکم کے ساتھ موسوم ہے۔

توضیح :۔ اس عبارت میں مصنف رحمۃ اللہ علیہ ایک اختلافی بحث چھیڑ رہے ہیں اور اسی کی پیٹ میں علی وجہ الاختلاف
علم کی دوسری قسم تصدیق کی تعریف بھی فرما رہے ہیں۔ اختلافی بحث میں جانے سے قبل چند باتیں ذہن نشیں
فرمالیں تاکہ مسئلہ صاف اور بحث بے غبار ہو جائے۔ چنانچہ سنئے تصدیق ایسے علم کا نام ہے جس میں کسی قسم کا حکم
لگایا گیا ہو۔ مثلاً آپ نے کہا "زید قائم" اور زید کے کھڑے ہونے کا یقین بھی کر لیا تو اولاً آپ نے قیام کی نسبت زید
کی جانب کی اور چونکہ یہ نسبت تامہ خبریہ ہے تو گویا آپ نے نسبت تامہ خبریہ کا اذعان اور یقین کیا اور پہلے معلوم ہو چکا
ہے کہ حکم نسبت خبریہ کے اذعان کا نام ہے تو گویا یہاں حکم بھی پایا گیا۔ اب آپ کو تین چیزوں کا علم ہوا۔ اول زید کا
علم جو محکوم علیہ ہے۔ ثانی معنی قائم کا علم جو محکوم بہ ہے۔ ثالث ان دونوں کے درمیان جو ربط اور تعلق ہے۔ اس
کا علم جیسے فارسی میں موجبہ کے اندر ہست سے اور سالبہ کے اندر نیست سے نیز اسے ہندی میں ہے اور نہیں سے اور
اسی کو عربی میں ھو اور لیس سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور ان روابطوں کو رابطہ غیر زمانیہ کہا جاتا ہے اگر ہست کے بجائے
بود، نیست کے بجائے نہ بود، ہے کے بجائے تھا، نہیں کے بجائے نہ تھا۔ نیز ھو کے بجائے کان اور لیس کے بجائے
ما کان، لا یکون ہو تو اسے رابطہ زمانیہ کہتے ہیں۔ اور اسی رابطہ زمانیہ اور غیر زمانیہ کو کبھی حکم کہا جاتا ہے۔
اور کبھی نسبت حکمیہ کہا جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ حکم کی صورت میں اذعان اور یقین ہوگا اور نسبت حکمیہ کی صورت
میں اذعان اور یقین نہیں بلکہ شک اور وہم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ جب آپنے "زید قائم" کہا اور زید کے کھڑے ہونے
کا اذعان و یقین کر لیا تو آپ کو مذکورہ تین چیزیں حاصل ہوئیں۔ یعنی محکوم علیہ کا تصور، محکوم بہ کا تصور، اور نسبت حکمیہ
کا تصور جسے نسبت رابطی یا نسبت بین بین یا نسبت تقییدیہ بھی کہتے ہیں۔ یہی تینوں تصورات ثلثہ کہلاتے ہیں۔ نیز
ایک چوتھی چیز بھی حاصل ہوئی یعنی نسبت خبریہ کا اذعان جسے حکم کہتے ہیں۔ الغرض زیدٌ قائمٌ میں تصورات ثلثہ کے ساتھ
حکم بھی ہے پس "زیدٌ قائمٌ" تصور مع الحکم ہوا۔ اور اسی کو تصدیق کہا جاتا ہے۔ لہٰذا آپ کا قول زیدٌ قائمٌ تصدیق ہوا۔
ان مذکورہ بالا تفصیل سے آپ کو معلوم ہو گیا ہوگا کہ تصدیق کے اجزائے ترکیبیہ چار ہیں۔ تصورات ثلثہ اور حکم
اب ماہیت تصدیق میں حکماء اور امام رازی نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ حکماء کی رائے یہ کہ تصدیق محض حکم
یعنی نسبت خبریہ کے اذعان کا نام ہے کیونکہ تصورات ثلثہ تو تصدیق کے پائے جانے کے لئے شرط ہیں۔ یعنی

تصدیق بغیر تصور کے نہیں پائی جائے گی اور چونکہ شرط شئی سے خارج ہوتی ہے. لہٰذا تصورات ثلٰثہ بھی تصدیق کی ماہیت سے خارج ہوں گے اور حکم ہی تصدیق ہوکر باقی رہ جائے گا. اور امام رازی فرماتے ہیں کہ تصدیق تصورات ثلٰثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہے کیونکہ تصورات ثلٰثہ حکم کے پائے جانے کے لئے شطر اور رکن ہیں. اور شطر شئی، شئی میں داخل ہوتا ہے. لہٰذا تصدیق کی ماہیت میں تصورات ثلٰثہ اور حکم داخل ہوں گے۔ اور تصدیق تصورات ثلٰثہ اور حکم کے مجموعہ کا نام ہوگا نہ کہ صرف حکم کا. خلاصہ یہ کہ حکیم صاحب کے گمان کے مطابق تصدیق صرف حکم کا نام ہے اور امام صاحب کے گمان کے مطابق تصدیق تصورات ثلٰثہ یعنی محکوم علیہ کا تصور محکوم بہ کا تصور اور نسبت حکمیہ کا تصور نیز حکم کے مجموعہ کا نام ہے چونکہ صاحب سلّم نے حکماء کی رائے سے اتفاق کیا ہے. لہٰذا میں بھی ان ہی کی تائید کرتا ہوں.

تنبیہ :۔ اس اختلافی بحث کو سامنے رکھتے ہوئے حکماء اور امام رازی کے قول کے درمیان چند طرح سے فرق کیا جاسکتا ہے. اول یہ کہ تصدیق حکماء کے مذہب کے مطابق بسیط ہے اور امام صاحب کے مذہب کے مطابق مرکب ہے ثانی یہ کہ حکماء کے مذہب کے مطابق محکوم علیہ اور محکوم بہ کا تصور نیز نسبت حکمیہ کا تصور تصدیق کے لئے شرط ہے۔ اور تصدیق سے خارج ہے. مگر امام صاحب کے مذہب کے مطابق یہ تصدیق کا شطر اور جزء ہے اور تصدیق میں داخل ہے. ثالث یہ کہ حکماء کے مذہب کے مطابق حکم ہی نفس تصدیق ہے مگر امام صاحب کے گمان کے مطابق یہ حکم تصدیق کا جزء داخل ہے نفس تصدیق نہیں. واللہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب

فصل اَلتَّصَوُّرُ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا بَدِيْهِيٌّ اَيْ حَاصِلٌ بِلَا نَظْرٍ وَكَسْبٍ كَتَصَوُّرِنَا الْحَرَارَةَ وَالْبُرُوْدَةَ وَيُقَالُ لَهُ الضَّرُوْرِيُّ اَيْضًا وَثَانِيْهِمَا نَظَرِيٌّ اَيْ يَحْتَاجُ فِيْ حُصُوْلِهِ اِلَى الْفِكْرِ وَالنَّظْرِ كَتَصَوُّرِنَا الْجِنَّ وَالْمَلٰئِكَةَ فَاِنَّا مُحْتَاجُوْنَ فِيْ اَمْثَالِ هٰذِهِ التَّصَوُّرَاتِ اِلَى تَجَشُّمِ فِكْرٍ وَتَرْتِيْبِ نَظْرٍ وَيُقَالُ لَهُ الْكَسْبِيُّ اَيْضًا وَالتَّصْدِيْقُ اَيْضًا قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا الْبَدِيْهِيُّ الْحَاصِلُ مِنْ غَيْرِ فِكْرٍ وَكَسْبٍ وَثَانِيْهِمَا النَّظَرِيُّ الْمُفْتَقِرُ اِلَيْهِ مِثَالُ الْاَوَّلِ اَلْكُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ وَالْاِثْنَانِ نِصْفُ الْاَرْبَعَةِ وَمِثَالُ الثَّانِيْ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَالصَّانِعُ مَوْجُوْدٌ وَنَحْوُ ذَالِكَ

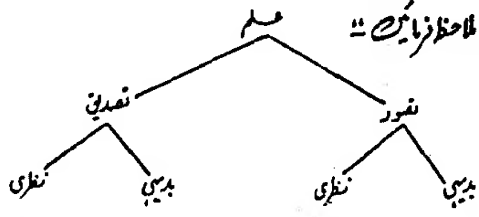
ترجمہ :۔ تصور کی دو قسمیں ہیں ایک بدیہی یعنی جو بغیر نظر و کسب کے حاصل ہو جیسے ہمارا سردی اور گرمی کا تصور کرنا اس بدیہی کو ضروری بھی کہا جاتا ہے. اور دوسری قسم نظری ہے یعنی جو اپنے حصول میں نظر و فکر کا محتاج ہو جیسے ہمارا جن اور ملائکہ کا تصور کرنا. کیونکہ ہم ان جیسے تصورات میں فکر کرنے اور نظر کو ترتیب دینے کے محتاج ہیں اور اس نظری کو کسبی بھی کہا جاتا ہے. اور تصدیق کی بھی دو قسمیں ہیں. ایک بدیہی جو بغیر فکر اور بغیر کسب کے حاصل ہو، اور دوسری قسم نظری ہے جو نظر و فکر کی محتاج ہو۔ اول کی مثال الکل اعظم من الجزء اور الاثنان نصف الاربعۃ ہیں ۔ نیز ثانی کی مثال

اَلْعَالَمُ حَادِثٌ" اور اَلصَّانِعُ مَوْجُوْدٌ وغیرہ ہیں ۔

توضیح :۔ مصنف رحمۃ اللہ علیہ جب تصور اور تصدیق کی تعریف بیان فرما چکے تو اب ان دونوں کے اقسام بیان فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ التصور قسمان یعنی تصور کی دو قسمیں ہیں۔ بدیہی اور نظری۔ تصور بدیہی :۔ وہ تصور ہے جو بغیر غور و فکر کے حاصل ہو جائے۔ یعنی جب آپ نے کسی چیز کا تصور اس طور پر کیا کہ اس میں غور و فکر کی بالکل ضرورت نہیں پڑی یعنی آپ کو اپنے معلومات اور خیالات یکسو کرنے کا تکلف نہ کرنا پڑا تو یہی تصور بدیہی کہلاتا ہے۔ مثلاً آپ نے سردی اور گرمی کا تصور کیا تو اس میں آپ کو اپنے خیالات پر زور دینے کی قطعاً ضرورت نہیں کیونکہ ان دونوں کی حقیقت تو آگ اور برف کے محض چھونے سے واشگاف ہو جاتی ہے۔ تصور بدیہی کا دوسرا نام تصور ضروری بھی ہے اس لئے کہ ضروری ضرورۃ سے ماخوذ ہے اور ضرورۃ کے معنی مناطقہ کے نزدیک حصول بلا نظر و فکر کے ہیں اور یہی معنی تصور بدیہی میں موجود ہیں۔ تصور بدیہی کے برعکس اگر آپ کو کسی چیز کے تصور کرنے میں غور و فکر کرنے کی ضرورت پڑی یعنی وہ چیز بدون تعریف کے آپ کی سمجھ میں نہ آوے تو یہی تصور نظری کہلاتا ہے۔ مثلاً آپ نے جن اور ملائکہ کا تصور کیا تو اس میں آپ کو غور و فکر کی ضرورت پڑے گی۔ آپ کو اپنے معلومات اور خیالات یکسو کرنے پڑیں گے۔ اور ان کی تعریف کرنی پڑے گی کہ جن وہ ناری مخلوق ہے جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہوتی ہے نیز ان میں مذکر اور مؤنث دونوں ہوتے ہیں۔ اسی طرح ملائکہ وہ نوری مخلوق ہے جو مختلف شکلیں اختیار کرنے پر قادر ہوتی ہے اور ان میں نہ تو مذکر ہوتا ہے اور نہ ہی مؤنث پس معلوم ہوا کہ جن و ملائکہ کے تصور کرنے میں آپ کو غور و فکر کی ضرورت پڑی اور امور معلومہ کو ترتیب دے کر ان کی تعریف کرنی پڑی۔ لہٰذا اس جیسے تصور کو ہی تصور نظری کہیں گے۔ تصور بدیہی کی طرح تصور نظری کا بھی ایک دوسرا نام ہے۔ کسبی، کیونکہ کسبی اکتساب سے ماخوذ ہے اور اکتساب مناطقہ کے یہاں حصول بالنظر والفکر کو کہا جاتا ہے اور یہی معنی تصور نظری میں موجود ہیں۔

جس طرح تصور کا انقسام بدیہی اور نظری کی طرف ہوا۔ اسی طرح تصدیق بھی ان دونوں قسموں میں منقسم ہے۔ تصدیق بدیہی :۔ ایسے تصدیق کا نام ہے جس کا حصول بدون غور و فکر کے ہو جاتا ہو اور کسی قسم کی دلیل کی احتیاج نہ ہو جیسے اَلْکُلُّ اَعْظَمُ مِنَ الْجُزْءِ یعنی کل جزء سے بڑا ہوتا ہے یہ ایسی بیّن اور واضح بات ہے جس سے ہر کس و ناکس باخبر ہے۔ اسی طرح اَلْاِثْنَانِ نِصْفُ الْاَرْبَعَۃِ یعنی دو چار کا آدھا ہوتا ہے۔ اس کے لئے بھی کسی قسم کی دلیل اور غور و فکر کی ضرورت نہیں بلکہ اس سے تو نہایت بلید الذہن اور غبی شخص بھی واقف ہوتا ہے۔ اس کے برعکس تصدیق کی دوسری قسم نظری ایسے تصدیق کا نام ہے جس کے لئے غور و فکر کی ضرورت ہوتی ہے اور جو بغیر دلیل کے حاصل نہیں ہوتی۔ چنانچہ جب آپ نے اَلْعَالَمُ حَادِثٌ" کہا یعنی عالم نو پید ہے تو آپ کو امور معلومہ کو ترتیب دیکر بطور دلیل اس طرح کہنا پڑے گا۔ العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث یعنی عالم تغیر پذیر ہے اور ہر تغیر پذیر نو پید و فانی ہے لہٰذا عالم بھی نو پید و فانی ہے۔

اسی طرح جب آپ نے کہا الصّانع موجود (دنیا بنانے والا موجود ہے) تو آپ کو دلیل کی ضرورت پڑے گی یعنی الصّانِعُ مؤثرٌ فی المصنوعِ الموجود. وکل مؤثرٍ فی المصنوعِ الموجودِ موجودٌ فالصّانع موجود (دنیا بنانے والا بنی ہوئی موجود دنیا میں اثر کرنے والا ہے اور ہر بنی ہوئی موجود دنیا میں اثر کرنے والا موجود ہے پس دنیا بنانے والا موجود ہے)۔ نیز اسی طرح جب آپ نے کہا زیدٌ انسانٌ تو یہ محتاج دلیل ہوگا یعنی زیدٌ ناطقٌ وکلُّ ناطقٍ انسانٌ فزیدٌ انسانٌ۔

علم کے اقسام اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں :۔

فائدہ وَاِذَا عَلِمْتَ مَا ذَكَرْنَا اَنَّ النَّظَرِيَّاتِ مُطْلَقًا تَصَوُّرِيًّا كَانَتْ اَوْ تَصْدِيْقِيًّا مُفْتَقِرَةٌ اِلٰى نَظَرٍ وَفِكْرٍ فَلَا بُدَّ لَكَ اَنْ تَعْلَمَ مَعْنَى النَّظَرِ فَاَقُوْلُ اَلنَّظَرُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِيْبِ اُمُوْرٍ مَعْلُوْمَةٍ لِيَتَأَدّٰى ذَالِكَ التَّرْتِيْبُ اِلٰى تَحْصِيْلِ الْمَجْهُوْلِ اِذَا رَتَّبْتَ الْمَعْلُوْمَاتِ الْحَاصِلَةَ لَكَ مِنْ تَغَيُّرِ الْعَالَمِ وَحُدُوْثِ كُلِّ مُتَغَيِّرٍ وَتَقُوْلُ اَلْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ تَحْصُلُ لَكَ مِنْ هٰذَا النَّظَرِ وَالتَّرْتِيْبِ عِلْمُ قَضِيَّةٍ اُخْرٰى لَمْ تَكُنْ حَاصِلَةً لَكَ قَبْلُ وَهِيَ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ

ترجمہ :۔ اور جب تم نے ان باتوں کو جان لیا جن کو ہم نے ذکر کیا کہ نظریات مطلقاً خواہ تصوری ہوں یا تصدیقی نظر اور فکر کے محتاج ہیں تو ضروری ہے تمہارے لئے کہ نظر کے معنیٰ جان لو تو میں کہتا ہوں کہ نظر مناطقہ کی اصطلاح میں امور معلومہ کو ترتیب دینے کا نام ہے تاکہ یہ ترتیب مجہول کے حاصل کرنے کی جانب پہونچا دے۔ جب تم نے ان معلومات کو ترتیب دیا جو تم کو حاصل ہیں یعنی عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا پھر تم نے کہا اَلعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ تو تم کو اس نظر اور ترتیب سے ایک ایسے دوسرے قضیہ کا علم حاصل ہوا جو تم کو پہلے حاصل نہیں تھا اور وہ دوسرا قضیہ اَلعالمُ حادثٌ ہے۔

توضیح :۔ یہ عبارت ماسبق سے متعلق ہے یعنی ماسبق میں نظر وفکر کے الفاظ مذکور ہوئے ہیں اور یہ بتایا گیا ہے کہ تصور نظری و تصدیق نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی ضرورت ہوتی ہے تو آئیے اب میں آپ کو نظر و فکر کے معنیٰ سے روشناس کراؤں چونکہ مصنفؒ نے نظر و فکر کی تعریف میں " عبارۃ عن ترتیب امورٍ معلومۃ " فرمایا ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے آپ ترتیب کے معنیٰ سمجھئے۔ ترتیب لغت میں وضع کل شیٔ فی مرتبہ کو کہا جاتا ہے۔ یعنی چند چیزوں کو اس طور پر رکھنا کہ ہر ایک کو اس کا مقام اور مرتبہ مل جائے۔

اور اصطلاح منطق میں ترتیب یہ ہے کہ چند چیزوں کو اس طور پر رکھا جائے کہ بعض بعض سے مقدم ہو اور بعض سے مؤخر ہو اور ان پر اسم واحد کا اطلاق ہو سکے جس کی صورت یہ ہے کہ تصورات میں جنس کو پہلے اور فصل یا خاصہ کو بعد میں رکھا جائے گا۔ نیز تصدیقات میں صغریٰ کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں رکھا جائیگا۔ اور جب معلومات کو اس سلیقہ سے رکھا جائے گا تو مجموعہ کو ایک نام سے موسوم کیا جا سکے گا چنانچہ تصورات میں اس مجموعہ کو معرف اور قول شارح کہا جائے گا اور تصدیقات میں دلیل اور حجت کہا جائے گا۔ اسی کو خلاصہ کے طور پر یوں کہہ لیجئے کہ مجہولات تصوریہ وتصدیقیہ کو حاصل کرنے کے لئے چند معلومات تصوریہ وتصدیقیہ کو ترتیب دینا پڑتا ہے ترتیب کا یہی عمل منطق کی اصطلاحی دنیا میں نظر وفکر کے نام سے مشہور ہے مثلاً آپ کو یہ بات معلوم نہیں کہ عالم حادث ہے یا قدیم ہے۔ لیکن یہ معلوم ہے کہ عالم متغیر ہے اور اسی طرح یہ بھی معلوم ہے کہ ہر متغیر حادث ہے تو آپ نے اپنے ان معلومات کو اس طرح ترتیب دیا کہ صغریٰ کو پہلے اور کبریٰ کو بعد میں رکھا اور کہا اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ (صغریٰ) وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ (کبریٰ) تو نتیجۃً آپکو اَلْعَالَمُ حَادِثٌ کا علم حاصل ہوا جو آپ کو پہلے معلوم نہیں تھا۔ الغرض آپ نے جن امور معلومہ کو ترتیب دیا انہیں دلیل اور حجت کہا جائے گا اور آپ کے اس ترتیبی عمل کا نام نظر وفکر رکھا جائے گا۔

اِیَّاکَ وَاَنْ تَظُنَّ اَنَّ کُلَّ تَرْتِیْبٍ یَکُوْنُ صَوَابًا مُوْصِلًا اِلٰی عِلْمٍ صَحِیْحٍ کَیْفَ وَلَوْ کَانَ الْاَمْرُ کَذٰلِکَ مَا وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ وَالتَّنَاقُضُ بَیْنَ اَرْبَابِ النَّظَرِ مَعَ اَنَّہٗ قَدْ وَقَعَ فَمِنْ قَائِلٍ یَقُوْلُ اَلْعَالَمُ حَادِثٌ وَیَسْتَدِلُّ بِقَوْلِہٖ اَلْعَالَمُ مُتَغَیِّرٌ وَکُلُّ مُتَغَیِّرٍ حَادِثٌ فَالْعَالَمُ حَادِثٌ وَمِنْ زَاعِمٍ یَزْعُمُ اَنَّ الْعَالَمَ قَدِیْمٌ غَیْرُ مَسْبُوْقٍ بِالْعَدَمِ وَیُبَرْہِنُ عَلَیْہِ بِقَوْلِہٖ اَلْعَالَمُ مُسْتَغْنٍ عَنِ الْمُؤَثِّرِ وَکُلُّ مَا ھٰذَا شَاْنُہٗ فَھُوَ قَدِیْمٌ وَلَا اَظُنُّکَ شَاکًّا فِیْ اَنَّ اَحَدَ الْفِکْرَیْنِ صَحِیْحٌ حَقٌّ وَالْاٰخَرَ فَاسِدٌ غَلَطٌ اِذَا کَانَ قَدْ وَقَعَ الْغَلَطُ فِیْ فِکْرِ الْعُقَلَاءِ نَعْلَمُ مِنْ ذٰلِکَ اَنَّ الْفِطْرَۃَ الْاِنْسَانِیَّۃَ غَیْرُ کَافِیَۃٍ فِیْ تَمْیِیْزِ الْخَطَاءِ مِنَ الصَّوَابِ وَامْتِیَازِ الْقِشْرِ عَنِ اللُّبَابِ فَجَاءَتِ الْحَاجَۃُ فِیْ ذٰلِکَ اِلٰی قَانُوْنٍ عَاصِمٍ عَنِ الْخَطَاءِ فِی الْفِکْرِ یُبَیِّنُ فِیْہِ طُرُقَ اِکْتِسَابِ الْمَجْھُوْلَاتِ عَنِ الْمَعْلُوْمَاتِ وَھٰذَا الْقَانُوْنُ ھُوَ الْمَنْطِقُ وَالْمِیْزَانُ

ترجمہ:۔ اس بات سے پہلو تہی اختیار کرلو کہ اگر تم یہ گمان کرتے ہو کہ ہر ترتیب درست ہوتی ہے اور علم صحیح کی جانب پہونچانے والی ہوتی ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کیونکہ اگر بات ایسی ہوتی تو اختلاف اور تناقض نہ واقع ہوتا ارباب نظر کے درمیان باوجودیکہ اختلاف واقع ہوا ہے چنانچہ بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے اور اپنے اس قول سے استدلال کرتے ہیں اَلعالمُ متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث اور بعض

گمان کرنیوالے گمان کرتے ہیں کہ عالم قدیم ہے غیر مسبوق بالعدم ہے اور اپنے اس قول کے ذریعہ استدلال کرتے ہیں العالم مُستغنٍ عَنِ المؤثر وکل ما ھٰذا شانہ فھو قدیم اور میں تجھ کو نہیں گمان کرتا ہوں اس بارے میں شک کرنیوالا کہ دونوں فکروں میں سے کوئی ایک صحیح اور برحق ہے اور دوسرا فاسد اور غلط ہے اور جب عقلاء کی فکر میں غلطی واقع ہوئی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ انسانی فطرت کافی نہیں ہے غلط کو درست سے تمیز دینے کے لئے اور چھلکے کو گودے سے الگ کرنے کے لئے پس ضرورت پڑی اس سلسلے میں ایک ایسے قانون کی جو خطاء فی الفکر سے بچانے والا ہو جس کے اندر مجہولات کو معلومات سے حاصل کرنے کے طریقے بیان کردیئے جائیں۔ اور یہی قانون منطق اور میزان ہے۔

توضیح :۔ یہ فصل ضرورت منطق کے ثبوت میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے جو معلومات کو ترتیب دیا جاتا ہے تو اس ترتیب کے لئے کوئی ضروری نہیں کہ علم صحیح کی جانب پہونچا ہی دے اسی طرح انسانی طبیعت و فطرت بھی مقصود تک رسائی پانے میں کافی نہیں ہے کیونکہ اگر ہر ترتیب صحیح اور درست ہوتی نیز انسانی طبیعت مطلوب کی جانب رہنمائی کرنے کے لئے کافی ہوتی تو پھر عقلاء کی رائے حصول مجہول کے واسطے معلوم کو ترتیب دینے میں خطاء نہ کرتی اور حکماء وصاحب نظر کی ترتیب کے نتائج میں کسی قسم کا اختلاف و تناقض ہرگز نہ ہوتا مگر ایسا ہے نہیں بلکہ اختلاف اور تناقض واقع ہوا ہے۔ چنانچہ ایک حکیم حدوثِ عالم کا قائل ہے اور اس طرح استدلال کرتا ہے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث اور دوسرا حکیم کہتا ہے کہ عالم قدیم ہے یعنی ہمیشہ سے موجود ہے کبھی یہ معدوم نہیں تھا اور دلیل میں العالم مُستغنٍ عن المؤثر والمستغنی عن المؤثر قدیم فالعالم قدیم پیش کرتا ہے یعنی عالم اثر کرنے والا سے بے نیاز ہے اور اثر کرنے والا سے بے نیاز قدیم ہے پس عالم قدیم ہے پس یہ دونوں حکماء اپنے معلومات کو ترتیب دے کر دو متضاد نتیجے پر پہونچے لیکن ان میں سے کوئی ایک ہی صحیح ہو سکتا ہے اور دوسرا یقیناً فاسد اور غلط ہوگا اس لئے کہ اگر دونوں نتیجے صحیح ہو جائیں تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا اور اگر دونوں غلط ہو جائیں تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور یہ دونوں محال ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ ایک صحیح اور دوسرا غلط ہے اور جب عقلاء کے افکار و آراء غلط ہو سکتے ہیں تو عام طبع انسانی صحیح و غلط کو پرکھنے میں کیسے کافی ہو سکتی ہے۔ لہٰذا ایک ایسے قاعدہ کلیہ ایک ایسے قانون کی ضرورت پڑی جو خطاء فی الفکر سے محفوظ رکھنے والا ہو جس کے اندر معلومات سے مجہولات کو حاصل کرنے کے طریقے بیان کئے گئے ہوں یہی قانون منطق اور میزان کہلاتا ہے۔

تنبیہ :۔ قانون یونانی یا سریانی زبان کا لفظ ہے جو مسطر کتاب (سطر کھینچنے کا آلہ) کیلئے وضع کیا گیا ہے اور اصطلاح میں اس حکم کلی کا نام ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق اور چسپاں ہو جائے تاکہ ان جزئیات کی معرفت اس حکم کلی سے ہو سکے جیسے نحویوں کا قول اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ ایک حکم کلی ہے جو اپنے تمام جزئیات پر منطبق ہے اور

اس سے جزئیات کے احکام معلوم ہوتے ہیں۔ لہٰذا کہا جاتا ہے زید فاعل فی قولنا ضرب زید وکل فاعل مرفوع فزید مرفوع۔

أَمَّا تَسْمِيَتُهُ بِالْمَنْطِقِ فَلِتَأْثِيرِهِ فِي النُّطْقِ الظَّاهِرِيِّ أَعْنِي التَّكَلُّمَ إِذِ الْعَارِفُ بِهِ يَقْوَىٰ عَلَى التَّكَلُّمِ بِمَا لَا يَقْوَىٰ عَلَيْهِ الْجَاهِلُ وَكَذَا فِي النُّطْقِ الْبَاطِنِيِّ أَعْنِي الْإِدْرَاكَ لِأَنَّ الْمَنْطِقِيَّ يَعْرِفُ حَقَائِقَ الْأَشْيَاءِ وَيَعْلَمُ أَجْنَاسَهَا وَفُصُولَهَا وَأَنْوَاعَهَا وَلَوَازِمَهَا وَخَوَاصَّهَا بِخِلَافِ الْغَافِلِ عَنْ هٰذَا الْعِلْمِ الشَّرِيفِ أَمَّا تَسْمِيَتُهُ بِالْمِيزَانِ فَلِأَنَّهُ قِسْطَاسٌ لِلْعَقْلِ يُوزَنُ بِهِ الْأَفْكَارُ الصَّحِيحَةُ وَيُعْرَفُ بِهِ نُقْصَانُ مَا فِي الْأَفْكَارِ الْفَاسِدَةِ وَاخْتِلَالُ مَا فِي الْأَنْظَارِ الْكَاسِدَةِ وَمِنْ ثَمَّ يُقَالُ لَهُ الْعِلْمُ الْآلِيُّ لِكَوْنِهَا آلَةً لِجَمِيعِ الْعُلُومِ لَا سِيَّمَا لِلْعُلُومِ الْحِكْمِيَّةِ

ترجمہ :۔ بہرحال اس کا منطق نام رکھنا تو اس کے اثر کرنے کی وجہ سے نطق ظاہری یعنی تکلم میں کیونکہ منطق کا جاننے والا ان چیزوں کے سلسلے میں گفتگو کرنے پر قادر ہوتا ہے جن پر منطق سے ناواقف شخص قادر نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اس کے اثر انداز ہونے کی وجہ سے نطق باطنی یعنی ادراک میں، کیونکہ منطقی شخص اشیاء کے حقائق سے واقف ہوتا ہے اور ان کے اجناس فصول انواع ولوازم نیز خواص کو جانتا ہے برخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف سے غافل ہے۔ اور بہرحال اس کا میزان نام رکھنا تو اس لئے کہ یہ عقل کے واسطے ترازو ہے۔ جس کے ذریعہ افکار صحیحہ کو وزن کیا جاتا ہے نیز اس کے ذریعہ اس نقصان کو جانا جاتا ہے جو افکار فاسدہ میں ہے اور اس خلل کو جانا جاتا ہے جو کھوٹی نظروں میں ہے اور یہی وجہ ہے کہ اسے علم آلی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام علوم کے واسطے آلہ ہے خصوصاً علوم حکمیہ کے واسطے۔

توضیح :۔ یہ عبارت منطق کی وجہ تسمیہ کے بیان میں ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ منطق یا تو مصدر میمی ہے بمعنی نطق و گویائی یا اسم مکان ہے بمعنی محل نطق و مظہر نطق اور اس کا ماخذ اشتقاق نطق ہے اور نطق دو طرح کا ہوتا ہے۔ نطق ظاہری یعنی قوت گویائی وقوت بیان اور نطق باطنی یعنی استعداد فہم وشعور اور چونکہ منطق نطق ظاہری و نطق باطنی دونوں میں اثر کرتا ہے اسی وجہ سے منطق کو منطق کے ساتھ موسوم کر دیا گیا۔ نطق ظاہری میں تو اس طرح کہ جو شخص منطق سے واقف ہوتا ہے۔ وہ ایسے ایسے موضوعات پر کلام کرسکتا ہے جن کے بارے میں منطق سے عاری شخص کچھ بولنے کی قدرت نہیں رکھتا اور نطق باطنی میں اس طرح کہ منطقی شخص اشیاء کے حقائق سے واقف ہوتا ہے۔ نیز اشیاء کے جنس، فصل، نوع، لازم اور خاصہ غیرہ کو بھی خوب جانتا ہے۔ پس اُسے مجہولات کو حاصل کرنے کے لئے معلومات کو ترتیب دے کر صحیح نتیجہ تک پہنچنے میں کسی طرح کی دقت کا سامنا نہیں کرنا پڑتا۔ بلکہ اس کا دماغ صحیح سوچنے سمجھنے کا خوگر بن جاتا ہے۔ برخلاف اس شخص کے جو اس علم شریف اور اس بابرکت فن سے جاہل اور ناواقف ہوتا ہے۔

اسی طرح منطق کا دوسرا نام میزان ہے۔ میزان لغت میں ترازو کو کہتے ہیں اور چونکہ منطق عقل کے واسطے ترازو کا کام دیتی ہے۔ جس کے ذریعہ صحیح اور غلط افکار کو پرکھا جاتا ہے اور غیر صحیح فکر و نظر کے نقص و خلل کو جانا جاتا ہے۔ لہٰذا منطق کا نام میزان بھی رکھدیا گیا۔ نیز منطق تمام علوم کے واسطے آلہ ہوتی ہے بالخصوص علوم حکمیہ یعنی علوم فلسفہ کے واسطے اسی وجہ سے اسے علم آلی بھی کہا جاتا ہے۔

فائدة اعلم ان ارسطاطاليس الحكيم دوّن هذا العلم بامر الاسكندر الرومي ولهذا يلقّب بالمعلم الاول والفارابي هذّب هذا الفنّ وهو المعلم الثاني وبعد اضاعة كتب الفارابي فصّله الشيخ ابو علي بن سينا

ترجمہ :۔ جان لو کہ ارسطاطالیس حکیم نے اس علم کو مدون کیا اسکندر رومی کے حکم سے اور اسی وجہ سے ان کو معلم اول کا لقب دیا جاتا ہے اور فارابی نے اس فن کو مہذب بنایا اور وہی معلم ثانی ہیں اور فارابی کی کتابوں کے ضائع کر دیئے جانے کے بعد شیخ بو علی بن سینا نے اس کی تفصیل کی۔

توضیح :۔ یہ عبارت تدوین منطق سے متعلق ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ارسطاطالیس (ارسطو) نامی حکیم نے اسکندر رومی کے حکم سے سب سے پہلے علم منطق کی تدوین کی۔ لہٰذا ان کو معلم اول کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے۔

آپ کی ولادت باسعادت بلاد مقدونیا کے طاجیرا گاؤں میں تقریباً ۳۸۴ قبل مسیح ہوئی۔ آپ اچھے طبیب اور شاہ مقدونیا کے ہمنشیں تھے۔ جب آپ اپنی عمر کی اٹھارہویں منزل طے کئے تو بغرض تحصیل علم افلاطون کے پاس گئے۔ مگر شاہ مقدونیہ نے اپنے بیٹے اسکندر کی تعلیم و تربیت کے واسطے آپ کو واپس بلالیا۔ جب آپ اسکندر کی تعلیم سے فارغ ہوئے تو مقام اثنیہ پہونچے اور وہاں ایک ایسا عظیم الشان مدرسہ قائم کیا کہ بلاد یونان میں سوائے افلاطون کے مدرسہ کے اس سے بڑا مدرسہ کوئی نہیں تھا۔ آپ اس مدرسہ میں ایسی محنت و لگن سے تعلیم دینا شروع کئے کہ طلباء کی کثیر تعداد تحصیل علم کے واسطے آپ کی جانب ٹوٹ پڑی۔ چونکہ آپ علوم منطقیہ کے اول واضع ہیں۔ لہٰذا سبقت کی فضیلت آپ ہی کو حاصل ہے۔ اور آپ معلم اول کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں۔ تقریباً باسٹھ سال کی عمر میں آپ اس عالم فانی سے عالم جاودانی کی جانب کوچ فرما گئے۔

ارسطو کے گذر جانے کے بعد ابو نصر فارابی نے علم منطق کی تہذیب و تنقیح کی اور اس فن کے غبار کو صاف کیا۔ چونکہ زائد تر آپ ہی نے افلاطون و ارسطو کے کلام کی توضیح و تشریح فرمائی اس لئے آپ معلم ثانی کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں۔ علوم فلسفیہ میں آپ کو ید طولی حاصل تھا۔ نیز آپ فن موسیقی میں بھی مہارت تامہ رکھتے تھے۔ گوشہ نشینی آپ کو محبوب تھا۔ اکثر و بیشتر بہتے پانی اور گھنے درخت کے پاس ہی موجود رہتے۔ سنہ ۳۳۹ھ میں آپ وفات پاگئے۔ اس وقت آپ کی عمر اسّی سال کی تھی۔

مصنفؒ کی عبارت وبعد اضاعۃ کتب الفارابی الخ سے ظاہر ہوتا ہے کہ فارابی کی کتابیں ضائع کردی گئی تھیں. چنانچہ علماء کا کہنا بھی ہے کہ فارابی کی کتابیں آگ لگ جانے کی وجہ سے جل گئیں تو لوگوں نے شیخ بوعلی سینا کو اس آتش زدگی کا مورد الزام ٹھہرایا. اور بادشاہ وقت سلطان محمود نے ان کے قتل کا حکم صادر فرمادیا تو شیخ گھبرا کر ہمدان بھاگ کھڑے ہوئے. وہاں شمس الدولہ نے آپ کو وزارت کے عہدہ سے سرفراز فرمایا. بہرکیف فارابی کی کتابیں جب ضائع ہوگئیں تو شیخ بوعلی سینا نے فنِ منطق کو تفصیل سے لکھا اسی وجہ سے آپ معلم ثالث کے نام سے مشہور ہیں.

شیخ بوعلی سینا بخارا کے رہنے والے تھے اچھے طبیب اور مشہور حکیم وفلسفی تھے. آپ دس سال کی عمر میں اچھے حافظ قرآن ہوگئے تھے. علم طب وفلسفہ کے علاوہ دیگر علوم مثلاً ادب، ہندسہ، منطق وغیرہ کے بھی ماہر تھے. آپ نے مختلف علوم میں کتابیں تصنیف کیں. آپ کی تصنیفات تو بے شمار ہیں. مگر مشہور تصنیف شفاء ہے جو تمام علوم کو جامع ہے. آخر میں آپ کو قولنج کا مرض ہوگیا (یہ ایک قسم کی بیماری ہے جس میں پسلی کے نیچے درد رہتا ہے) جس سے ۴۲۸ھ میں آپ وفات پاگئے. ؎

آسماں تیری لحد پہ شبنم افشانی کرے

وَلَعَلَّكَ عَلِمْتَ مِمَّا تَلَوْنَا عَلَيْكَ فِي بَيَانِ الْحَاجَةِ حَدَّ الْمَنْطِقِ وَتَعْرِيْفَهٗ مِنْ اَنَّهٗ عِلْمٌ بِقَوَانِيْنَ تَعْصِمُ مُرَاعَاتُهَا الذِّهْنَ عَنِ الْخَطَاءِ فِي الْفِكْرِ

ترجمہ :۔ اور غالباً تم نے اس سے منطق کی حد اور اس کی تعریف جان لی. جس کو ہم نے ضرورت کے بیان میں تمہارے سامنے تلاوت کی یعنی یہ کہ منطق ان قوانین کا جاننا ہے جن کی رعایت ذہن کو بچاتی ہے خطائی الفکر سے.

توضیح :۔ اس سے پہلے آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ مقدمہ کے اندر تین چیزیں تعریف، موضوع، غرض مذکور ہوتی ہیں. جن کا بیان ماقبل کی فصلوں میں اجمالاً وضمناً ہوچکا. اور ذہین طلبہ سمجھ بھی گئے ہونگے. مگر طلبہ کی طبیعتیں وافکار مختلف ہوتے ہیں. کوئی ذکی اور کوئی غبی ہوتا ہے تو غبی اور کند ذہن طالب علم ابھی تک ان سے ناواقف ہوں گے. لہٰذا ان ہی کی رعایت کرتے ہوئے مصنفؒ نے باری باری کرکے صراحۃً ہر ایک کو بیان فرمایا. چنانچہ اَنَّهٗ عِلْمٌ بِقَوَانِيْنَ سے منطق کی تعریف کرتے ہیں کہ منطق ایسے قوانین کا جاننا ہے جن کی رعایت ذہن کو فکری غلطی سے بچائے. تعریف کے اندر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ محض منطق کو جان لینا ذہن کو خطائی الفکر سے محفوظ نہیں رکھتا. جب تک کہ غور وفکر کے وقت اس کی رعایت اور لحاظ نہ کیا جائے. اسی طرح یہ بھی معلوم ہوگیا کہ منطق کی رعایت فکری غلطیوں سے بچاتی ہے نہ کہ گفتگو اور کلام کی غلطیوں سے. کیونکہ اس کے لئے تو دیگر علوم مثلاً علم نحو، علم معانی، علم بیان وغیرہ ہیں. ان ہی دونوں باتوں کو بیان کرنے کے لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے تعریف میں مراعاتہا اور فی الفکر کا اضافہ فرمایا ہے.

مَوْضُوْعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا يُبْحَثُ فِيْهِ عَنْ عَوَارِضِهِ الذَّاتِيَّةِ كَبَدَنِ الْإِنْسَانِ لِلطِّبِّ وَالْكَلِمَةِ وَالْكَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ فَمَوْضُوْعُ الْمَنْطِقِ الْمَعْلُوْمَاتُ التَّصَوُّرِيَّةُ وَالتَّصْدِيْقِيَّةُ لٰكِنْ لَا مُطْلَقًا بَلْ مِنْ حَيْثُ اَنَّهَا مُوْصِلَةٌ اِلَى الْمَجْهُوْلِ التَّصَوُّرِيِّ وَالتَّصْدِيْقِيِّ۔

ترجمہ :۔ ہر علم کا موضوع وہ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ جیسے انسان کا بدن علم طب کا موضوع ہے۔ نیز کلمہ اور کلام علم نحو کا موضوع ہیں۔ چنانچہ منطق کا موضوع معلومات تصوریہ وتصدیقیہ ہیں۔ لیکن مطلقاً نہیں بلکہ اس حیثیت سے کہ یہ معلومات تصوریہ وتصدیقیہ پہونچانے والے ہوں مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک ،

توضیح :۔ اس عبارت میں حضرت مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے موضوع کی تعریف فرمائی ہے۔ پھر علم منطق کا موضوع بیان فرمایا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ مَوْضُوْعُ كُلِّ عِلْمٍ مَا الخ یعنی ہر علم کا موضوع وہ کہلاتا ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کی جاتی ہے۔ مثلاً علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے کیونکہ اس علم میں بدنِ انسان کو عارض آنے والی چیز یعنی صحت ومرض وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں۔ کیونکہ اس علم میں کلمہ اور کلام کو عارض آنے والی چیز یعنی معرب ہونا مبنی ہونا وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے۔ اب علم منطق کا موضوع ملاحظہ فرمائیں۔

منطق کا موضوع معلوماتِ تصوریہ ومعلوماتِ تصدیقیہ ہیں۔ لیکن مطلقاً یہ معلومات علم منطق کا موضوع نہیں بلکہ ان کے اندر اتنی صلاحیت ہونی چاہئے کہ ان کے ذریعہ نامعلوم تصور اور نامعلوم تصدیق حاصل کئے جاسکتے ہوں۔ لہٰذا مِنْ حَيْثُ کی قید سے وہ معلومات موضوعِ منطق سے خارج ہوجائیں گے۔ جن کے اندر مجہول تصوری اور تصدیقی تک پہونچانے کی صلاحیت نہ ہو۔ واضح رہے کہ وہ معلومات تصوریہ جن کے ذریعہ مجہولات تصوریہ حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ انہیں اصطلاح منطق میں مُعَرِّفْ اور قولِ شارح (یعنی ایسی بات جو کسی چیز کی شرح اور وضاحت کرے) کہا جاتا ہے۔ اور وہ معلوماتِ تصدیقیہ جن کے ذریعہ مجہولات تصدیقیہ حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ انہیں حجت اور دلیل کہتے ہیں۔

فائدہ :۔ عوارض دو طرح کے ہوتے ہیں۔ عوارض ذاتیہ، اور غریبہ۔ عوارض ذاتیہ کسی شئ کے وہ احوال ہیں جو شئ کو بالذات یا اس کے جزء یا کسی امرِ خارج مساوی کے واسطے سے عارض ہوں۔ اول کی مثال تعجب ہے۔ یعنی کسی امر غریب کا ادراک کرنا کہ یہ بالذات انسان کو عارض آتا ہے۔

ثانی کی مثال حرکت ہے جو انسان کو حیوان ہونے کے واسطے سے عارض آتی ہے اور حیوان انسان کا جزء ہے کیونکہ انسان کی ماہیت وحقیقت حیوان ناطق ہے. پس حیوان اس کا جز ہوا۔ ثالث کی مثال ضحک ہے جو انسان کو متعجب ہونے کے واسطے سے عارض ہے۔ اور یہ متعجب انسان کی ماہیت سے خارج ہے لیکن اس کے مساوی ہے. کیونکہ انسان کے افراد ہی متعجب کے افراد ہیں.

عوارض غریبہ :۔ کسی شئ کے وہ احوال ہیں جو شئ کو کسی امر خارج کے واسطے سے عارض ہوں جو اس شئ سے عام ہو یا خاص ہو یا اس کے مبائن ہو۔ اول کی مثال جیسے حرکت ابیض کے لئے کہ یہ حرکت ابیض کو حیوان کے واسطے سے لاحق ہوتی ہے اور حیوان ابیض سے عام ہے. کیونکہ ابیض کے علاوہ بھی بہت سی چیزیں حیوان ہیں مثلاً بھینس، ثانی کی مثال جیسے ضحک حیوان کے لئے کہ یہ حیوان کو انسان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور انسان حیوان سے خاص ہے. ثالث کی مثال جیسے حرارت پانی کے لئے کہ یہ حرارت پانی کو نار (آگ) کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ آگ پانی کے مبائن ہے۔ الغرض عوارض ذاتیہ اور غریبہ کی تین تین صورتیں ہیں جنہیں اس نقشہ میں ملاحظہ کر سکتے ہیں ۔

۱ر ۲ر ۳ر عوارض ذاتیہ ہیں اور ۴ر ۵ر ۶ر عوارض غریبہ ہیں۔

فائدۃ اِعْلَمْ اَنَّ لِکُلِّ عِلْمٍ وَصَنَاعَۃٍ غَایَۃً وَاِلَّا لَکَانَ طَلَبُہٗ عَبَثًا وَالْجِدُّ فِیْہِ لَغْوًا وَغَایَۃُ عِلْمِ الْمِیْزَانِ الْاِصَابَۃُ فِی الْفِکْرِ وَحِفْظُ الرَّأْیِ عَنِ الْخَطَأِ فِی النَّظْرِ

ترجمہ :۔ جان لو کہ ہر علم اور ہر فن کا ایک مقصد ہوتا ہے ورنہ اس کا طلب کرنا بیکار ہوگا اور اس میں کوشش کرنا لغو ہوگا۔ اور علم میزان کا مقصد فکر میں درستگی کو پہونچنا ہے۔ نیز رائے کو نظر کی غلطی سے محفوظ رکھنا ہے۔

توضیح :۔ چونکہ ہر علم و فن کے آغاز سے پہلے اس کی تعریف، موضوع، غرض وغایت کا جان لینا ضروری ہوتا ہے۔ تعریف تو اسلئے ضروری ہے تاکہ مجہول مطلق کی طلب لازم نہ آئے۔ اور موضوع کا جاننا اس لئے ضروری ہے تاکہ

اس فن کے مسائل دیگر فنون کے مسائل سے ممتاز ہو جائیں۔ اور غرض و غایت کا جاننا اس وجہ سے ضروری ہے تاکہ اس کی طلب بے فائدہ اور عبث نہ ہو اور اس کے سلسلے میں کوشش کرنا رائیگاں اور بیکار نہ جائے۔ نیز جب غرض و غایت پیش نظر ہوگی تو اس کی تحصیل میں مزید رغبت پیدا ہوگی۔ اسی وجہ سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے پہلے منطق کی تعریف بیان فرمائی۔ پھر اس کا موضوع اور عنوان بتایا۔ اور اب غرض و غایت کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ جس طرح ہر علم و فن کی ایک غرض ہوتی ہے اسی طرح علم منطق کی غرض نظر و فکر میں ذہن کو غلطی سے محفوظ رکھ کر درستگی کو پہونچنا ہے۔

فصل لَا شُغْلَ لِلْمَنْطِقِيِّ مِنْ حَيْثُ أَنَّهُ مَنْطِقِيٌّ بِبَحْثِ الْأَلْفَاظِ كَيْفَ وَهٰذَا الْبَحْثُ بِمَعْزِلٍ عَنْ غَرَضِهِ وَغَايَتِهِ وَمَعَ ذٰلِكَ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ بَحْثِ الْأَلْفَاظِ الدَّالَّةِ عَلَى الْمَعَانِي لِأَنَّ الْإِفَادَةَ وَالْاِسْتِفَادَةَ مَوْقُوْفَةٌ عَلَيْهِ وَلِذٰلِكَ يُقَدَّمُ بَحْثُ الدَّلَالَةِ وَالْأَلْفَاظِ فِي كُتُبِ الْمَنْطِقِ۔

ترجمہ:۔ منطقی کا منطقی ہونے کی حیثیت سے یہ کام نہیں ہے کہ وہ الفاظ سے بحث کرے۔ جبکہ یہ بحث اس کی غرض و غایت سے دور ہے۔ لیکن اسکے باوجود منطقی کے واسطے ان الفاظ سے بحث کرنا ضروری ہے جو معانی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے کہ فائدہ پہونچانا اور فائدہ حاصل کرنا اسی بحث پر موقوف ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دلالت اور الفاظ کی بحث کو منطق کی کتابوں میں مقدم کیا گیا ہے۔

توضیح:۔ اس عبارت سے حضرت مصنفؒ ایک وہم کا ازالہ فرماتے ہیں۔ وہم یہ ہے کہ منطق کا موضوع معرّف اور حجت ہیں اور ان دونوں کا تعلق تصور اور تصدیق سے ہے۔ اور تصور و تصدیق علم کی قسمیں ہیں۔ اور علم از قبیل معانی ہے۔ لہٰذا منطقی کے واسطے مناسب یہی ہے کہ وہ اپنے اصل مقصد یعنی معرّف اور حجت سے بحث کرے جو معانی کے قبیل سے ہیں۔ لیکن معاملہ اس کے برعکس ہے منطقی پہلے دلالت سے بحث کرتا ہے۔ حالانکہ یہ بحث الفاظ کے قبیل سے ہے۔ لہٰذا اس سے بحث کرنا تو غرض و غایت سے ہٹ جانا اور اس سے انحراف کر لینا ہے۔ اس وہم کا ازالہ اس طرح کیا گیا کہ انسان سماجی زندگی گزارنے کا عادی ہے۔ لہٰذا ہر انسان کو ایک دوسرے سے فائدہ حاصل کرنے اور ایک دوسرے کو فائدہ پہونچانے کی ضرورت پیش آئے گی۔ اور یہ افادہ و استفادہ الفاظ کے ذریعہ ہی ممکن ہے۔ اسی وجہ سے دلالت کی بحث کو جو از قبیل الفاظ ہے منطق کی کتابوں میں مقدم کیا جاتا ہے۔ واضح رہے کہ وہم مذکور اس صورت میں ہے جب منطقی منطقی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے بحث کرے ورنہ اگر وہ نحوی بھی ہے اور نحوی ہونے کی حیثیت سے الفاظ سے بحث کرتا ہے تو کوئی حرج نہیں۔

فصل فی الدلالۃ الدلالۃ لغۃ ھو الارشاد (ای راہ نمودن) وفی الاصطلاح کون الشیء بحیث یلزم من العلم بہ العلم بشیء اٰخر والدلالۃ قسمان لفظیۃ وغیر لفظیۃ واللفظیۃ ما یکون الدال فیہ اللفظ وغیر اللفظیۃ ما لا یکون الدال فیہ اللفظ وکل منھما علی ثلثۃ اقسام احدھا اللفظیۃ الوضعیۃ کدلالۃ لفظ زید علی مسماہ وثانیھا اللفظیۃ الطبعیۃ کدلالۃ لفظ اُح اُح بضم الھمزۃ وسکون الحاء المھملۃ وقیل بفتحھا علی وجع الصدر فان الطبیعۃ تضطر باحداث ھذا اللفظ عند عروض الوجع فی الصدر وثالثھا اللفظیۃ العقلیۃ کدلالۃ لفظ دیز المسموع من وراء الجدار علی وجود اللافظ ورابعھا غیر اللفظیۃ الوضعیۃ کدلالۃ الدوال الاربع علی مدلولاتھا وخامسھا غیر اللفظیۃ الطبعیۃ کدلالۃ صھیل الفرس علی طلب الماء والعلف وسادسھا الغیر اللفظیۃ العقلیۃ کدلالۃ الدخان علی النار فھذہ ست دلالات والمنطقی انما یبحث عن الدلالۃ اللفظیۃ الوضعیۃ لان الافادۃ للغیر والاستفادۃ من الغیر انما یتیسر بھا بسھولۃ بخلاف غیرھا فان الافادۃ والاستفادۃ بھا لا تخلو عن صعوبۃ ھذا

ترجمہ :۔ یہ فصل دلالت کے بیان میں ہے ،، دلالت لغت میں ارشاد یعنی راہ نمائی کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں کسی چیز کا اس طرح ہونا جس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آجائے۔ دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ لفظیہ اور غیر لفظیہ۔ لفظیہ ایسی دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ ہو۔ اور غیر لفظیہ وہ دلالت ہے جس میں دلالت کرنے والا لفظ نہ ہو۔ ان دونوں میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں۔ اول لفظیہ وضعیہ جیسے لفظ زید کی دلالت اس کی ذات پر، دوم لفظیہ طبعیہ جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر، اُح اُح ہمزہ کے ضمہ کے ساتھ اور حائے مہملہ کے سکون کے ساتھ۔ اور بعض نے اَح اَح ہمزہ کے فتحہ کے ساتھ بھی کہا ہے کیونکہ طبیعت مجبور ہوتی ہے اس لفظ کے نکالنے پر سینے میں درد کے پیش آنے کے وقت۔ سوم لفظیہ عقلیہ جیسے اس لفظ دیز کی دلالت جو دیوار کے پیچھے سے سنا گیا ہو لافظ کے وجود پر۔ چہارم غیر لفظیہ وضعیہ جیسے دوال اربع کی دلالت اپنے اپنے مدلول پر۔ پنجم غیر لفظیہ طبعیہ جیسے گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت پانی اور گھاس کے طلب کرنے پر۔ ششم غیر لفظیہ عقلیہ جیسے دھوئیں کی دلالت

آگ پر پس یہ چھ دلالتیں ہیں۔ اور منطقی صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے بحث کرتا ہے۔ اس لئے کہ غیر کو فائدہ پہونچانا اور اس سے فائدہ حاصل کرنا صرف اسی دلالت کے ذریعہ بسہولت ممکن ہے۔ برخلاف اس کے علاوہ کے کیونکہ ان دلالتوں کے ذریعہ افادہ اور استفادہ دشواری سے خالی نہیں۔ ھٰذا أي خُذ ہٰذا۔

توضیح:۔ اس عبارت میں مصنفؒ دلالت کی تعریف اور اس کے اقسام بیان فرمارہے ہیں کہ دلالت لغت میں راستہ دکھانے کو کہتے ہیں۔ اور اصطلاح میں کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے جاننے سے دوسری چیز کا جاننا لازم آجائے۔ مثلاً جب آپنے دھواں کو دیکھا تو اس سے آگ کا علم ہوا۔ یہی دلالت ہے۔ دلالت کی دو قسمیں ہیں۔ دلالتِ لفظیہ، دلالتِ غیر لفظیہ۔ دلالتِ لفظیہ ایسی دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ ہو جیسے لفظ زید سے اس کی ذات پر دلالت کا ہونا۔

دلالتِ غیر لفظیہ ایسی دلالت کو کہتے ہیں جس میں دال لفظ نہ ہو جیسے گھنٹی بجنے کی دلالت درس کے شروع ہونے پر۔ دلالتِ لفظیہ اور غیر لفظیہ میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہیں۔ وضعیہ، طبعیہ، عقلیہ۔

دلالت لفظیہ وضعیہ :۔ لفظ کا اس طرح ہونا کہ جب اس کا تلفظ کیا جائے تو اس کا معنیٰ موضوع لہٗ سمجھ میں آئے جیسے کسی نے زید کہا تو اس سے زید کی ذات سمجھ میں آئی یہی دلالتِ لفظیہ وضعیہ ہے۔

دلالتِ لفظیہ طبعیہ :۔ ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضا کی وجہ سے ہو، جیسے لفظ اُح اُح کی دلالت سینے کے درد پر۔ کیونکہ جب کسی کے سینے میں درد ہوتا ہے تو اس کی طبیعت اس لفظ کے بولنے پر آمادہ ہوتی ہے۔

دلالتِ لفظیہ عقلیہ :۔ ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ ہو اور دلالت محض عقل کی وجہ سے ہو طبیعت اور وضع کا اس میں کوئی دخل نہ ہو جیسے دیوار کے پیچھے سے لفظ دیز سنا گیا۔ تو یہ بولنے والے کے وجود پر دلالت کرے گا یہی دلالتِ عقلیہ ہے۔ واضح رہے کہ پسِ دیوار سے لفظ دیز کے سنے جانے کی دلالت لافظ کے وجود پر دلالت لفظیہ عقلیہ اس لئے ہے کہ لفظ کی وضع اپنے معنیٰ کو بتلانے کے لئے ہوتی ہے لیکن بولنے والے کے وجود کو بتانے کے لئے نہیں۔ لیکن جب اس سے بولنے والے کے وجود پر دلالت ہوئی تو اس میں وضع کا کوئی دخل نہ رہا۔ بلکہ محض عقل کے ذریعہ یہ بات سمجھ میں آئی۔ لہٰذا یہ دلالت لفظیہ عقلیہ ہوئی۔

غیر لفظیہ وضعیہ ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت وضع کی وجہ سے ہو جیسے دوالِ اربع یعنی نصب، خطوط، اشارات، اور عقود کی دلالت اپنے اپنے مدلول پر۔ کیونکہ سڑکوں پر جو پتھر نصب کیا جاتا ہے اس سے مسافت کی دوری معلوم ہوتی ہے لیکن یہ غیر لفظ ہے اور اسکی وضع مسافت کی دوری بتانے کے لئے ہے۔ اسی طرح خطوط یعنی وہ لکیریں جو بطور علامت کھینچی جاتی ہیں۔ مثلاً کتابوں کے حروف اور نقوش وغیرہ۔ اور اشارات

یعنی اعضائے جسمانی سے اشارہ کرنا، مثلاً کسی بات کے اعتراف پر سر ہلانا وغیرہ۔ اور عقود یعنی انگلیوں کی گرہ جو اعداد اور شمار پر دلالت کرتے ہیں۔ لیکن غیر لفظ ہیں اور ان سب کی وضع اپنے مدلول کو بتانے کے لئے ہے۔ لہٰذا یہی دلالت غیر لفظیہ وضعیہ ہے۔ غیر لفظیہ طبعیہ ایسی دلالت کا نام ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت طبیعت کے تقاضہ کرنے کی وجہ سے ہو۔ جیسے گھوڑے کے ہنہنانے کی دلالت پانی اور گھاس کے طلب کرنے پر، کیونکہ گھوڑے کا ہنہنانا لفظ نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ مَا یَتَلَفَّظُ بِہِ الْاِنْسَانُ کو کہتے ہیں اور یہ ہنہنانا اس کی طبیعت کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا یہ دلالت غیر لفظیہ طبعیہ ہے۔

دلالت غیر لفظیہ عقلیہ :۔ ایسی دلالت ہے جس میں دال لفظ نہ ہو اور دلالت محض عقل کی وجہ سے ہو جیسے دھویں کی دلالت جو آگ پر ہوتی ہے مگر یہ دھواں لفظ نہیں ہے جسے آگ پر دلالت کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہو بلکہ محض عقل کی وجہ سے اس سے آگ کا علم ہوا۔ لہٰذا یہ دلالت غیر لفظیہ عقلیہ ہے۔ خلاصہ یہ کہ دلالت کی کل چھ قسمیں ہیں۔ تین قسمیں لفظیہ کی اور تین قسمیں غیر لفظیہ کی لیکن منطقی ان میں سے صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی سے بحث کرتا ہے اس لئے کہ آپ کو پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ دلالت سے بحث افادہ اور استفادہ کی غرض سے ہوتی ہے اور یہ افادہ و استفادہ صرف دلالت لفظیہ وضعیہ ہی کے ذریعہ سہولت ہو سکتا ہے برخلاف بقیہ دلالتوں کے کیونکہ ان کے ذریعہ افادہ اور استفادہ ذرا دشوار گزار ہے۔ وجہ ظاہر ہے کہ عام لوگ ان دلالتوں کے سمجھنے سے قاصر ہیں اور دلالت لفظیہ وضعیہ کو ہر شخص سمجھ سکتا ہے۔

فصل وَيَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ الدَّلَالَةَ اللَّفْظِيَّةَ الْوَضْعِيَّةَ الَّتِيْ لَهَا الْعِبْرَةُ فِي الْمُحَاوَرَاتِ وَالْعُلُوْمِ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَنْحَاءٍ اَحَدُهَا الْمُطَابَقِيَّةُ وَهِيَ اَنْ يَّدُلَّ اللَّفْظُ عَلٰى تَمَامِ مَا وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفْظُ لَهٗ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلٰى مَجْمُوْعِ الْحَيَوَانِ وَالنَّاطِقِ وَثَانِيْهَا التَّضَمُّنِيَّةُ وَهِيَ اَنْ يَّدُلَّ اللَّفْظُ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ كَدَلَالَتِهٖ عَلَى الْحَيَوَانِ فَقَطْ وَثَالِثُهَا الدَّلَالَةُ الْاِلْتِزَامِيَّةُ وَهِيَ اَنْ لَّا يَدُلَّ اللَّفْظُ عَلَى الْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَلَا عَلٰى جُزْئِهٖ بَلْ عَلٰى مَعْنًى خَارِجٍ لَازِمٍ لِلْمَوْضُوْعِ لَهٗ وَاللَّازِمُ هُوَ مَا يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَوْضُوْعِ لَهٗ اِلَيْهِ كَدَلَالَةِ الْاِنْسَانِ عَلٰى قَابِلِ الْعِلْمِ وَصَنْعَةِ الْكِتَابَةِ وَكَدَلَالَةِ لَفْظِ الْعَمٰى عَلَى الْبَصَرِ

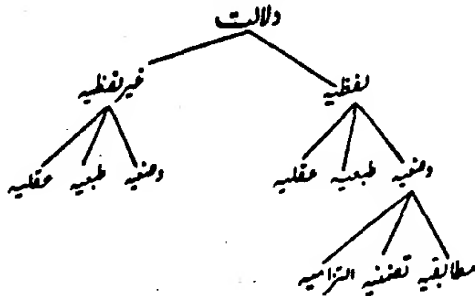
ترجمہ :۔ اور مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ وہ دلالت لفظیہ وضعیہ جس کا اعتبار محاورات اور علوم میں ہے تین قسم پر ہے۔ ان میں سے ایک مطابقیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ ان تمام معانی پر دلالت کرے جس کے لئے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان اور ناطق کے مجموعہ پر۔ دوسری قسم تضمنیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے۔ جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر۔ تیسری قسم دلالت التزامیہ ہے اور وہ یہ ہے کہ لفظ نہ تو موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ ہی جزء موضوع لہ پر۔ بلکہ ایسے معنی پر دلالت کرے جو موضوع لہ سے خارج ہو اور اس کیلئے لازم ہو۔ اور لازم وہ ہے جس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے موضوع لہ سے۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور صنعت کتابت پر، اور جیسے

لفظ اعمٰی کی دلالت بصر پر۔

توضیح:۔ اس سے قبل دلالت کی چھ قسمیں بیان کی گئیں وہ دال یعنی دلالت کرنے والے کے اعتبار سے تھیں۔ اور اب مصنفؒ ان چھ اقسام میں سے دلالت لفظیہ وضعیہ کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ دلالت لفظیہ وضعیہ جس کا علوم ومحاورے میں اعتبار ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔ مطابقیہ، تضمنیہ، التزامیہ۔

مطابقیہ وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ اپنے پورے معنی موضوع لہ پر دلالت کرے۔ جیسے انسان کی دلالت حیوان اور ناطق کے مجموعہ پر۔ کیونکہ انسان کی وضع حیوان اور ناطق کے لئے ہے۔ لہٰذا جب اس کی دلالت دونوں کے مجموعہ پر ہوئی تو گویا انسان اپنے معنی موضوع لہ پر بالکل منطبق ہو گیا۔ اس لئے اُسے مطابقیہ کہا گیا۔

تضمنیہ:۔ وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جسمیں لفظ اپنے معنی موضوع لہ کے جزء پر دلالت کرے جیسے انسان کی دلالت صرف حیوان پر، چونکہ انسان کی وضع حیوان اور ناطق دونوں کے لئے تھی لیکن جب اس کی دلالت صرف حیوان پر ہوئی اور حیوان اس کے معنی موضوع لہ کا جزء ہے تو جزء پر دلالت ہوئی اور جب جزء پر دلالت ہوئی تو یہ دلالت اس جزء کو متضمن ہو گئی اسی وجہ سے اُسے تضمنیہ کہا گیا۔

التزامیہ:۔ وہ دلالت لفظیہ وضعیہ ہے جس میں لفظ نہ تو کل موضوع لہ پر دلالت کرے اور نہ ہی جزء موضوع لہ پر دلالت کرے بلکہ معنی موضوع لہ کے خارج پر دلالت کرے۔ اور وہ معنی خارج موضوع لہ کے لئے لازم ہوں تو چونکہ اس دلالت میں معنی لازم پر دلالت ہوئی۔ لہٰذا اسے التزامیہ کہا گیا۔ جیسے انسان کی دلالت قابل علم اور فن کتابت پر۔ کیونکہ یہ دونوں معنی انسان کے نہ تو کل موضوع لہ ہیں اور نہ ہی جزء موضوع لہ ہیں بلکہ انسان کے لئے وصف لازم ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ انسان کے علاوہ کوئی دوسری مخلوق علم حاصل کرنیوالی اور فن کتابت سیکھنے والی نہیں ہے۔ نیز بعض انسان جاہل بھی ہوتے ہیں اور فن کتابت سے عاری ہوتے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں وصف انسان کے لئے معنی موضوع لہ نہیں۔ اسی طرح اعمٰی کی دلالت بصر پر التزامیہ ہے اس لئے کہ بصر اعمٰی کا نہ تو کل موضوع لہ ہے اور نہ ہی جزء موضوع لہ ہے بلکہ اس کے لئے وصف لازم کیونکہ اعمٰی کہتے ہیں فاقد البصر کو یعنی جسکے لئے بصر (آنکھ) لازم ہو۔ اور کسی وجہ سے اسکی آنکھ چلی گئی ہو۔ جس کے لئے سرے سے آنکھ ہی نہیں ہے جیسے چھت، قلم، وغیرہ تو اسے اعمٰی نہیں کہا جاتا۔

قولہ واللازم :۔ لازم اس شئ کو کہتے ہیں جس کی طرف ذہن موضوع لہ سے منتقل ہو جائے۔ یعنی کسی شئ کا موضوع لہ سے ایسا تعلق ہو کہ جب موضوع لہ بولا جائے تو فوراً ذہن اس شئ کی طرف منتقل ہو جائے تو اس شئ کو موضوع لہ کا لازم کہا جائے گا۔ اب اگر ذہن اس شئ کی طرف عرف کے اعتبار سے منتقل ہوا ہے تو اسے لزوم عرفی کہیں گے۔ جیسے جب حاتم بولا گیا تو ذہن فوراً اس کی سخاوت کیطرف منتقل ہوا اور یہ انتقال چونکہ عرف کے اعتبار سے ہوا ہے۔ اس لئے کہ عرف میں حاتم سخاوت کے اعتبار سے کافی مشہور ہے۔ لہٰذا سخاوت حاتم کے لئے لازم عرفی ہے اور ان دونوں کے درمیان لزوم عرفی ہے۔ اور اگر ذہن اس شئ کی طرف عقل کے اعتبار سے منتقل ہوا ہے تو اسے لزوم عقلی کہیں گے۔ جیسے جب انسان کا تکلم کیا جائے تو ذہن عقلاً علم اور کتابت کی طرف منتقل ہوگا۔ کیونکہ عقلاً یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ انسان کے علاوہ کوئی دوسری مخلوق عالم نہیں۔ اور کاتب نہیں۔ لہٰذا علم اور کتابت انسان کے لئے لازم عقلی ہیں اور ان دونوں کے درمیان لزوم عقلی ہے۔ اسی طرح جب اعمیٰ بولا جائے تو فوراً ذہن بصر (آنکھ) کی طرف منتقل ہوگا اور یہ انتقال عقلاً ہے۔ اس لئے کہ اندھا وہی ہوگا جس کے لئے آنکھ لازم ہو۔ پھر کسی وجہ سے اسکی بصارت مفقود ہو گئی ہو۔ لہٰذا بصر (آنکھ) اعمیٰ کے لئے لازم عقلی ہے اور ان دونوں کے درمیان لزوم عقلی ہے۔

فصل اَلدَّلَالَةُ التَّضَمُّنِيَّةُ وَالْاِلْتِزَامِيَّةُ لَا تُوْجَدَانِ بِدُوْنِ الْمُطَابَقَةِ وَذٰلِكَ لِاَنَّ الْجُزْءَ لَا يُتَصَوَّرُ بِدُوْنِ الْكُلِّ وَكَذَا اللَّازِمُ بِدُوْنِ الْمَلْزُوْمِ وَالتَّابِعُ لَا يُوْجَدُ بِدُوْنِ الْمَتْبُوْعِ وَالْمُطَابَقَةُ قَدْ تُوْجَدُ بِدُوْنِهِمَا لِجَوَازِ اَنْ يُّوْضَعَ اللَّفْظُ لِمَعْنًى بَسِيْطٍ لَا جُزْءَ لَهٗ وَلَا لَازِمَ لَهٗ فَاِنْ قُلْتَ لَا نُسَلِّمُ اَنْ يُّوْجَدَ مَعْنًى لَا لَازِمَ لَهٗ فَاِنَّ لِكُلِّ مَعْنًى لَازِمًا اَلْبَتَّةَ وَاَقَلُّهُ اَنَّهٗ لَيْسَ غَيْرَهٗ قُلْنَا الْمُرَادُ بِاللَّازِمِ هُوَ اللَّازِمُ الْبَيِّنُ الَّذِيْ يَنْتَقِلُ الذِّهْنُ مِنَ الْمَلْزُوْمِ اِلَيْهِ وَقَوْلُكَ لَيْسَ غَيْرَهٗ لَيْسَ مِنَ اللَّوَازِمِ الْبَيِّنَةِ لِاَنَّا كَثِيْرًا مَا نَتَصَوَّرُ الْمَعَانِيَ وَلَا يَخْطُرُ بِبَالِنَا مَعْنَى الْغَيْرِ فَضْلًا عَنْ كَوْنِهٖ لَيْسَ غَيْرَهٗ

ترجمہ :۔ دلالت تضمنی اور التزامی بغیر مطابقی کے نہیں پائی جاتیں اور یہ اس لئے کہ جزء کل کے بغیر متصور نہیں ہوتا اور اسی طرح لازم بغیر ملزوم کے متصور نہیں ہوتا۔ نیز تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا۔ اور مطابقی کبھی ان دونوں کے بغیر پائی جاتی ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ لفظ کسی ایسے معنی بسیط کے لئے وضع کیا گیا ہو جس کے لئے نہ تو کوئی جزء ہو اور نہ ہی لازم ہو پس اگر تم کہو کہ ہم اسے تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی ایسا معنی پایا جائے جس کے لئے کوئی لازم نہ ہو۔ کیونکہ ہر معنی کیلئے یقیناً کوئی لازم ہے اور کم سے کم لازم یہ ہے کہ وہ لیس غیرہ ہے تو ہم کہیں گے کہ مراد لازم سے وہ لازم بین ہے کہ ذہن ملزوم سے اس کی طرف منتقل ہو جائے۔ اور تمہارا قول لیس غیرہ لوازم بینہ میں سے نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسا اوقات ہم معانی کا تصور کرتے ہیں حالانکہ ہمارے دل میں غیر کے معنی کا خطرہ تک نہیں گزرتا چہ جائے کہ اس کا لیس غیرہ ہونا۔

3/1

توضیح :- اس عبارت میں مصنفؒ نے دو دعوے کئے ہیں۔ اول یہ کہ دلالت تضمنی اور التزامی دلالت مطابقی کے بغیر نہیں پائی جائینگی گویا دلالت مطابقی تضمنی اور التزامی کے لئے لازم ہے کہ جہاں تضمنی اور التزامی پائی جائینگی مطابقی ضرور پائی جائیگی دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ دلالت مطابقی تضمنی اور التزامی کے بغیر بھی پائی جاسکتی ہے گویا دلالت تضمنی اور التزامی دلالت مطابقی کے لئے لازم نہیں ہیں کہ جہاں مطابقی پائی جائے تو تضمنی اور التزامی ضرور پائی جائیں ایسا نہیں ہے۔ پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دلالت تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور التزامی میں لازم پر نیز مطابقی میں کُل پر اور ملزوم پر دلالت ہوتی ہے اور یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ جزء کُل کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا جب جزء پر دلالت ہوگی جیسا کہ تضمنی میں ہے تو یقیناً کُل پر بھی دلالت ہوگی جیسا کہ مطابقی میں ہے۔ اسی طرح لازم بغیر ملزوم کے نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا جب لازم پر دلالت ہوگی جیسا کہ التزامی میں ہے تو یقیناً ملزوم پر بھی دلالت ہوگی جیسا کہ مطابقی میں ہے خلاصہ یہ کہ دلالت تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور التزامی میں لازم پر۔ نیز مطابقی میں کُل اور ملزوم پر اور چونکہ جزء کل کے تابع ہے اسی طرح لازم ملزوم کے تابع ہے۔ لہٰذا تضمنی اور التزامی مطابقی کے تابع ہوئیں اور تابع بغیر متبوع کے نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا تضمنی اور التزامی بھی بغیر مطابقی کے نہیں پائی جائیں گی ۔

دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے لفظ کی وضع کسی ایسے معنیٰ کے لئے ہو جس کا کوئی جزء نہ ہو جیسے واجب تعالیٰ تو یہاں جب اس لفظ کی دلالت معنی موضوع لہ پر ہوگی تو یہ مطابقی تو ہے مگر تضمنی نہیں کیونکہ تضمنی میں جزء پر دلالت ہوتی ہے اور یہاں کوئی جزء ہی نہیں ہے۔ اسی طرح اس لفظ کے معنی کے لئے کوئی لازم نہ ہو تو دلالت مطابقی تو ہوگی لیکن التزامی نہیں کیونکہ التزامی میں لازم پر دلالت ہوتی ہے۔ اور یہاں کوئی لازم ہی نہیں تو معلوم ہوا کہ مطابقی تضمنی اور التزامی کے بغیر پائی جاسکتی ہے۔

قولہ فان قلت :- یہاں سے مصنفؒ دوسرے دعویٰ کی دلیل کی شق ثانی (یعنی لفظ کے لئے کوئی لازم نہ ہو) پر امام رازی کا اعتراض ذکر فرما کر اس کا جواب دے رہے ہیں۔ امام رازی کا اعتراض یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ لفظ کی وضع ایسے معنی بسیط کے لئے ہو جس کے لئے کوئی لازم نہ ہو ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ہر معنی کے لئے یقیناً کوئی نہ کوئی لازم ہے اور کچھ نہیں تو ہر معنی کے لئے کم از کم یہ تو لازم ہی ہے کہ وہ لیس غیرہ ہے یعنی وہ اپنا غیر نہیں ہے مثال کے طور پر آپ کے ہاتھ میں ایک قلم ہے تو اس کے لئے کم از کم یہ تو لازم ہی ہے کہ یہ قلم ہے قلم کے علاوہ کوئی دوسری چیز کاپی یا دوات وغیرہ نہیں ہے۔ اور جب ہر معنی کے لئے کوئی نہ کوئی لازم ضروری ہے تو معلوم ہوا کہ دلالت مطابقی کے پائے جانے کی صورت میں التزامی بھی پائی جائے گی۔ لہٰذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ دلالت التزامی میں جس لازم پر دلالت ہوتی ہے اس سے مراد لازم بین بالمعنی الاخص ہے یعنی وہ لازم ہے کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو ساتھ ساتھ لازم کا بھی تصور ہو جائے۔ اور آپ نے جو لیس غیرہٗ کو لازم بنا کر پیش کیا وہ ایسے لوازم میں سے نہیں ہے کیونکہ بسا اوقات ہم کسی معنی کا تصور کرتے ہیں اور ہمیں اس معنی کے غیر کی طرف یکسر توجہ نہیں ہوتی چہ جائے کہ اسکے لیس غیرہ ہونے کا تصور ہو۔ الغرض جس پر آپ کا اعتراض ہے وہ ہماری مراد نہیں اور جو ہماری مراد ہے اس پر کوئی اعتراض نہیں ۔

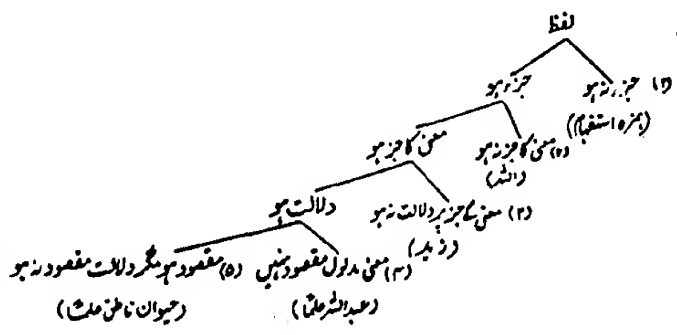
فَصل اَللَّفْظُ الدَّالُّ اِمَّا مُفْرَدٌ وَاِمَّا مُرَكَّبٌ فَالْمُفْرَدُ مَا لَا يُقْصَدُ بِجُزْئِهٖ الدَّلَالَةُ
عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَدَلَالَةِ هَمْزَةِ الْاِسْتِفْهَامِ عَلٰى مَعْنَاهُ وَدَلَالَةِ زَيْدٍ عَلٰى
مَعْنَاهُ وَدَلَالَةِ عَبْدِ اللّٰهِ عَلَى الْمَعْنَى الْعَلَمِيِّ وَالْمُرَكَّبُ مَا يُقْصَدُ بِجُزْئِهٖ الدَّلَالَةُ
عَلٰى جُزْءِ مَعْنَاهُ كَدَلَالَةِ زَيْدٌ قَائِمٌ عَلٰى مَعْنَاهُ وَدَلَالَةِ رَامِي السَّهْمِ عَلٰى
نَحْوِهٖ ثُمَّ الْمُفْرَدُ عَلٰى اَنْحَاءٍ ثَلٰثَةٍ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا بِالْمَفْهُوْمِيَّةِ اَيْ
لَمْ يَكُنْ فِيْ فَهْمِهٖ مُحْتَاجًا اِلٰى ضَمِّ ضَمِيْمَةٍ فَهُوَ اِسْمٌ اِنْ لَمْ يَقْتَرِنْ ذَالِكَ الْمَعْنٰى
بِزَمَانٍ مِّنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَكَلِمَةٌ اِنِ اقْتَرَنَ بِهٖ وَاِنْ لَّمْ يَكُنْ مَعْنَاهُ مُسْتَقِلًّا
فَهُوَ اَدَاةٌ فِيْ عُرْفِ الْمِيْزَانِيِّيْنَ وَحَرْفٌ فِيْ اِصْطِلَاحِ النَّحْوِيِّيْنَ هٰذَا

ترجمہ :۔ لفظ دال یا تو مفرد ہے یا مرکب. اور مفرد وہ لفظ ہے جس کے جزء سے معنیٰ کے جزء پر دلالت کرنے کا قصد نہ کیا جائے جیسے ہمزۂ استفہام کی دلالت اس کے معنیٰ پر اور زید کی دلالت اس کی ذات پر اور عبد اللہ کی دلالت معنیٰ عَلَمی پر۔ اور مرکب وہ لفظ ہے جس کے جزء سے اس کے معنیٰ کے جزء پر دلالت کرنے کا قصد کیا جائے. جیسے زیدٌ قائمٌ کی دلالت اس کے معنیٰ پر، اور رَامی السہم کی دلالت اس کے مصداق پر۔ پھر مفرد تین قسم پر ہے. اس لئے کہ اگر اس کا معنیٰ مستقل بالمفہومیت ہے یعنی وہ مفرد اپنے معنیٰ کے سمجھے جانے میں کسی ضم ضمیمہ کا محتاج نہیں ہے تو وہ اسم ہے اگر وہ معنیٰ تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ اور کلمہ ہے اگر زمانہ کے ساتھ مقترن ہے. اور اگر اس کا معنیٰ مستقل نہیں ہے تو وہ اداۃ ہے منطقیین کے عرف میں، اور حرف ہے نحویین کی اصطلاح میں ھٰذا ای خُذ ہٰذا

توضیح :۔ مصنفؒ جب دلالت کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب دلالت کرنے والے کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ لفظ دال کی دو قسمیں ہیں. مفرَد، مرکّب۔ مفرد وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزء سے معنیٰ کے جزء پر دلالت مقصود نہ ہو۔ یا تو اس لئے کہ اس لفظ کا کوئی جزء ہی نہیں مثلاً ہمزہ استفہام یعنی "أ" کہ اس کا کوئی جزء ہی نہیں ہے. یا لفظ کا تو جزء ہے مگر معنیٰ کا جزء نہیں جیسے لفظ "اللہ" کہ اس لفظ کے جزء "ا، ل، ہ" ہیں لیکن معنیٰ کا جزء نہیں، کیونکہ اس کا معنیٰ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اور اللہ تعالیٰ کا کوئی جزء نہیں. یا لفظ اور معنیٰ دونوں کے جزء ہوں لیکن لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت نہیں کرتا. جیسے لفظ زید کہ اس کے جزء (ز، ی، د) ہیں اور اس کے معنیٰ یعنی زید کی ذات کے بھی جزء ہیں ناک، کان ہاتھ، پاؤں وغیرہ لیکن لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت نہیں کرتا. یا لفظ اور معنیٰ دونوں کے جزء ہوں. اور لفظ کے جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت بھی کرتے ہیں لیکن جس معنیٰ پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنیٰ مقصود نہیں. جیسے کسی کا نام عبد اللہ رکھ دیا

جائے تو دیکھئے اس لفظ کا بھی جزء ہے یعنی عبد اور اللہ، نیز اس کے معنیٰ (اللہ کا بندہ) کا بھی جزء ہے یعنی اللہ اور بندہ اور لفظ کے جزء کی دلالت معنیٰ کے جزء پر بھی ہو رہی ہے لیکن یہ معنیٰ مقصود نہیں کیونکہ یہاں دلالت بطور معنیٰ اضافی کے ہو رہی ہے حالانکہ مقصود معنیٰ علمی ہے۔ یا جس معنیٰ پر دلالت ہو رہی ہے وہ معنیٰ بھی مقصود ہیں مگر یہ دلالت مقصود نہیں جیسے کسی کا نام حیوان ناطق رکھ دیا جائے۔ تو لفظ کے اجزاء معنیٰ کے اجزاء پر دلالت کرتے ہیں اور جس معنیٰ پر دلالت ہو رہی ہے یعنی اس شخص کا حیوان ناطق ہونا وہ معنیٰ مقصود بھی ہیں کیونکہ اس شخص کی حقیقت حیوان ناطق ہی ہے لیکن یہاں یہ دلالت مقصود نہیں۔ اس لئے کہ یہاں دلالت اس شخص کی حقیقت اور ماہیت پر ہو رہی ہے حالانکہ اسکی علمیت اور تشخص خارجی پر دلالت مقصود تھی۔ لفظ مفرد کی مذکورہ پانچوں صورتیں اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

لفظ

(۱) جزء نہ ہو (ہمزہ استفہام)
جزء ہو
(۲) معنیٰ کا جزء نہ ہو (اللہ)
معنیٰ کا جزء ہو
(۳) معنیٰ کے جزء پر دلالت نہ ہو (زید)
دلالت ہو
(۴) معنیٰ مدلول مقصود نہیں (عبد اللہ علماً)
(۵) مقصود ہو مگر دلالت مقصود نہ ہو (حیوان ناطق علماً)

مرکب وہ لفظ موضوع ہے جس کے جزء سے معنیٰ کے جزء پر دلالت مقصود ہو۔ جیسے زیدٌ قائمٌ کی دلالت اس کے معنیٰ یعنی زید کے کھڑے ہونے کی حالت پر اسی طرح رامی السہم یعنی تیر پھینکنے والے کی دلالت اس کے مصداق پر۔ واضح رہے کہ مذکورہ بالا پانچوں صورتیں جن کا مفرد کے اندر نہ ہونا ضروری ہے مرکب کے تحقق کے لئے ان صورتوں کا پایا جانا ضروری ہے اگر ان میں سے کوئی ایک صورت بھی فوت ہوگئی تو وہ مرکب نہیں بلکہ مفرد ہے

قولہ ثم المفرد :۔ یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ علیہ مفرد کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ مفرد کی تین قسمیں ہیں۔ اسم، کلمہ، اداۃ دلیل حصر یہ ہے کہ۔ لفظ مفرد کا معنیٰ مستقل بالمفہومیت ہے یعنی وہ لفظ اپنے معنیٰ پر دلالت کرنے میں غیر کا محتاج نہیں بلکہ خود بخود بغیر کسی دوسرے لفظ کے ملائے ہوئے اپنا معنیٰ دیتا ہے یا مستقل بالمفہومیت نہیں ہے یعنی جب تک اس کے ساتھ دوسرے لفظ کو نہ ملایا جائے اس کا معنیٰ نہیں سمجھا جا سکتا۔ جیسے الیٰ، علیٰ، من وغیرہ، اگر مستقل بالمفہومیت ہے تو تینوں زمانوں میں سے کسی معین زمانہ کے ساتھ مقترن ہے یا نہیں اگر مقترن نہیں ہے تو اس کا نام اسم ہے جیسے قلم، کتاب وغیرہ۔ اور اگر مقترن ہے تو اس کا نام کلمہ ہے جیسے ضَرَبَ نَصَرَ وغیرہ۔ اور اگر مستقل بالمفہومیت نہیں تو مناطقہ کے یہاں اسے اداۃ کہا جاتا ہے اور نحویوں کے یہاں حرف کے نام سے مشہور ہے۔

فصل اِعْلَمْ اَنَّهٗ قَدْ ظَنَّ بَعْضُهُمْ اَنَّ الْكَلِمَةَ عِنْدَ اَهْلِ الْمِيْزَانِ هِيَ مَا يُسَمّٰى فِيْ عِلْمِ النَّحْوِ بِالْفِعْلِ وَلَيْسَ هٰذَا الظَّنُّ بِصَوَابٍ فَاِنَّ الْفِعْلَ اَعَمُّ مِنَ الْكَلِمَةِ اَلَاتَرٰى

> اَنَّ نَحْوَ اَضْرِبُ وَنَضْرِبُ وَاَمْثَالَهُ فِعْلٌ عِنْدَ النُّحَاةِ وَلَيْسَ بِكَلِمَةٍ عِنْدَ الْمَنْطِقِيِّيْنَ لِاَنَّ الْكَلِمَةَ مِنْ اَقْسَامِ الْمُفْرَدِ وَنَحْوَ اَضْرِبُ مَثَلًا لَيْسَ بِمُفْرَدٍ بَلْ هُوَ مُرَكَّبٌ لِدَلَالَةِ جُزْءِ اللَّفْظِ عَلٰى جُزْءِ الْمَعْنٰى فَاِنَّ الْهَمْزَةَ تَدُلُّ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ وَض رب عَلَى الْمَعْنَى الْحَدَثِيِّ

ترجمہ: جان لو کہ بعض لوگوں نے یہ گمان کیا کہ کلمہ اہل میزان کے نزدیک وہی ہے جو علم نحو میں فعل کے نام سے موسوم ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ فعل کلمہ سے عام ہے۔ کیا نہیں دیکھتے کہ اضرب اور نضرب نیز اس کی مثال نحویوں کے نزدیک فعل ہیں حالانکہ مناطقہ کے نزدیک کلمہ نہیں ہیں۔ کیونکہ کلمہ مفرد کے اقسام میں سے ہے اور جیسے اضرب یہ مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے۔ لفظ کے جزء کے دلالت کرنے کی وجہ سے معنی کے جزء پر۔ اس لئے کہ ہمزہ متکلم پر دلالت کرتا ہے اور ض، ر، ب۔ معنی حدثی پر۔

توضیح: مصنفؒ اس عبارت سے ایک غلط فہمی کا ازالہ فرمارہے ہیں۔ غلط فہمی یہ ہے کہ بعض لوگوں نے یہ سمجھ لیا کہ کلمہ مناطقہ کے نزدیک وہی ہے جسے علم نحو میں فعل کہا جاتا ہے گویا ان لوگوں نے کلمہ اور فعل کے درمیان تساوی کی نسبت سمجھ لی تو مصنفؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ خیال ہرگز درست نہیں کہ کلمہ اور فعل کے درمیان تساوی کی نسبت ہے اور دونوں ایک ہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور فعل کلمہ سے عام ہے اور کلمہ فعل سے خاص ہے۔ لہٰذا جو کلمہ ہوگا وہ فعل ضرور ہوگا۔ لیکن اس کے برعکس نہیں ہوسکتا۔ مثال کے طور پر اَضْرِبُ اور نَضْرِبُ نحویوں کے یہاں فعل تو ہیں لیکن مناطقہ کے یہاں کلمہ نہیں ہیں۔ کیونکہ اس سے پہلی فصل میں آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ کلمہ مفرد کی قسم ہے اور اضرب، نضرب مفرد نہیں بلکہ مرکب ہیں۔ اس لئے کہ مفرد تو اسے کہتے ہیں جس کے لفظ کے جزء سے معنی کے جزء پر دلالت مقصود نہ ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں بلکہ یہاں تو لفظ کے جزء سے معنیٰ کے جزء پر دلالت مقصود ہے۔ اس لئے کہ لفظِ اضرب کے اجزاء ہمزہ اور ض، ر، ب ہیں اور ہمزہ متکلم پر نیز ض، ر، ب۔ معنی مصدری اور معنی حدثی پر دلالت کرتے ہیں۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ یہ مرکب ہے اور جب یہ مرکب ہے تو فعل تو ہے لیکن کلمہ نہیں۔ ہاں ضَرَبَ یَضْرِبُ وغیرہ فعل بھی ہیں اور کلمہ بھی کیونکہ یہ مفرد ہیں مرکب نہیں۔ ضَرَبَ کا مفرد ہونا تو ظاہر ہے یَضْرِبُ مفرد اس لئے ہے کہ یہاں لفظ کا جزء معنیٰ کے جزء پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ صرف معنی حدث رکھتا ہے۔ اس میں کوئی فاعل نہیں جیسا کہ اضرب میں ہمزہ فاعل تھا۔ علامت یہ ہے کہ یضرب کے بعد اگر کوئی اسم آجائے تو وہی اس فعل کا فاعل ہوگا۔ مثلاً یضرب کے بعد اگر زید آئے تو یہی زید اس یضرب کا فاعل ہوگا۔ اگر یضرب میں پہلے سے فاعل موجود ہوتا تو زید اس کی تاکید ہوتا فاعل نہیں ہوتا۔ برخلاف اَضْرِبُ اور نَضْرِبُ کے کیونکہ یہاں فاعل پہلے سے موجود ہے اور ہمزہ دونوں کی دلالت فاعل متکلم پر ہورہی ہے۔ علامت یہ ہے کہ اس کے بعد اگر کوئی اسم آئے مثلاً اَنَا آجائے یا نحن آجائے تو یہ اس فاعل کی تاکید ہوگا خود فاعل نہیں بنے گا۔ خلاصہ یہ کہ اضرب فعل تو ہے مگر کلمہ نہیں اور یضرب فعل اور کلمہ دونوں ہے۔

فصل قد يقسم المفرد بتقسيم آخر وهو أن المفرد إما أن يكون معناه واحدا أو يكون كثيرا والذي له معنى واحد على ثلثة أضرب لأنه لا يخلو إما أن يكون ذلك المعنى متعينا متشخصا أو لم يكن والأول يسمى علما كزيد وهذا وهو والأولى أن يسمى هذا القسم بالجزء الحقيقي والثاني أي ما لا يكون معناه الواحد متشخصا بل يكون له أفراد كثيرة هو ضربان أحدهما أن يكون صدق ذلك المعنى على سائر أفراده على سبيل الاستواء من غير أن يتفاوت بالأولية أو الأولوية أو الأشدية أو الأزيدية ويسمى هذا القسم بالمتواطي لتواطؤ أفراده وتوافقها في تصادق ذلك المعنى العام كالإنسان بالنسبة إلى زيد وعمرو وبكر وثانيهما أن لا يكون صدق ذلك المعنى العام في جميع أفراده على وجه الاستواء بل يكون صدق ذلك المعنى على بعض الأفراد بالأولية أو الأشدية أو الأولوية وصدقها على البعض الآخر بأضداد ذلك كالوجود بالنسبة إلى الواجب جل مجده وبالنسبة إلى الممكن وكالبياض بالنسبة إلى الثلج والعاج ويسمى هذا القسم مشككا لأنه يوقع الناظر في الشك في كونه متواطيا أو مشتركا

ترجمہ:۔ مفرد کی کبھی دوسری تقسیم کی جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مفرد یا تو اس کا معنی ایک ہوگا یا کثیر ہوگا۔ وہ مفرد جس کا ایک معنی ہے وہ تین قسم پر ہے۔ اسلئے کہ نہیں خالی ہے یا تو وہ معنی متعین مشخص ہے یا نہیں۔ اول کا نام عَلَم رکھا جاتا ہے۔ جیسے زید۔ ہذا۔ ہو۔ اولیٰ یہ ہے کہ اس قسم کا نام جزئی حقیقی رکھا جائے۔ اور ثانی یعنی وہ مفرد جس کا معنی واحد مشخص نہ ہو بلکہ اس کے بہت سارے افراد ہوں۔ اسکی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس معنی کا صادق آنا اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر بغیر اسکے کہ اولیت یا اولویت یا اشدیت یا ازیدیت کا فرق ہو اور اس قسم کا نام متواطی رکھا جاتا ہے اسکے افراد کے مساوی اور موافق ہونے کی وجہ سے اس معنی عام کے صادق آنے میں۔ جیسے انسان نسبت کرتے ہوئے زید، عمرو، بکر کی طرف۔ اور دوسری قسم یہ ہے کہ اس معنی عام کا صادق آنا اپنے تمام افراد میں یکساں طور پر نہ ہو۔ بلکہ اس معنی کا بعض افراد پر صادق آنا اولیت یا اشدیت یا اولویت کے ساتھ ہو۔ اور دوسرے بعض افراد پر صادق آنا اس کی ضد کے ساتھ ہو۔ جیسے وجود نسبت کرتے ہوئے واجب تعالیٰ جل مجدہٗ کی طرف اور نسبت کرتے ہوئے ممکن کی طرف۔ اور جیسے سفیدی نسبت کرتے ہوئے برف کی طرف اور ہاتھی کے دانت کی طرف اور اس قسم کا نام مشکک رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ دیکھنے والے کو شک میں ڈال دیتی ہے اپنے متواطی یا مشترک ہونے میں۔

توضیح:۔ اس سے پہلی فصل میں مفرد کی جو تقسیم کی گئی وہ معنی کے مستقل اور غیر مستقل ہونے کے اعتبار سے تھی۔ اب

یہاں سے معنی کی وحدت اور کثرت کے اعتبار سے مفرد کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ مفرد کی دو قسمیں ہیں۔ متحد المعنیٰ اور متکثر المعنیٰ۔ مفرد کا معنی اگر ایک ہے تو اسے متحد المعنیٰ کہا جاتا ہے اور اگر کثیر ہے تو اسے متکثر المعنیٰ کہا جاتا ہے۔ پھر متحد المعنیٰ کی تین قسمیں ہیں۔ علم۔ متواطی، مشکک جو اسی فصل میں بیان کی جارہی ہیں۔ اور متکثر المعنیٰ کے اقسام اس کے بعد والی فصل میں بیان کئے جائینگے۔ دلیل حصر یہ ہے کہ مفرد کا وہ معنی واحد یا تو متعین مشخص ہے یا نہیں اگر متعین ہے تو اسے علم کہا جائے گا جیسے زید، ہٰذا، ھُوَ کہ اس کا ایک ہی معنی ہے اور وہ متعین ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ اس قسم کا نام علم کے بجائے جزئی حقیقی رکھدیا جائے تو بہتر ہے وجہ یہ ہے کہ اس قسم میں اسمائے اشارہ اور ضمائر بھی داخل ہیں۔ حالانکہ یہ اصطلاحاً علم نہیں۔ لہٰذا علم نام رکھے جانے کی وجہ سے یہ اس سے خارج ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ معنی واحد متعین مشخص نہیں ہے بلکہ اسکے بہت سارے افراد ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں۔ متواطی، اور مشکک اس لئے کہ وہ معنیٰ یا تو اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر صادق آئے گا کہ آپس میں اولویت، اولیت وغیرہ کا کوئی فرق نہ ہوگا یا یکساں طور پر صادق نہ آئے گا بلکہ اولویت وغیرہ کا فرق ہوگا کہ بعض پر تو اولویت یا اشدیت وغیرہ کے ساتھ صادق آئے اور دوسرے بعض پر اس کے برعکس۔ پہلی صورت یعنی یکساں طور پر صادق آنے کو متواطی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ متواطی تواطؤ سے ماخوذ ہے اور تواطؤ کے معنی موافقت اور برابری کے ہیں اور جب وہ معنی اپنے تمام افراد پر یکساں طور پر بغیر کسی فرق کے صادق آیا تو گویا اس معنی عام کے صادق آنے میں تمام افراد مساوی اور موافق ہو گئے۔ اسی وجہ سے اس کو متواطی کہتے ہیں۔ جیسے انسان کہ اس کا معنی ایک یعنی حیوان ناطق ہے اور یہ معنی متعین نہیں بلکہ اس کے بہت سارے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ ہیں۔ اور یہ معنی اپنے تمام افراد پر یکساں طور سے صادق آتے ہیں۔ ایسا نہیں کہ انسان ہونے میں سب ایک دوسرے سے متفرق اور متفاوت ہیں۔ اور دوسری صورت یعنی یکساں طور پر صادق نہ آنے کو مشکک کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا معنی ہے شک میں ڈالنے والا اور یہ قسم بھی دیکھنے والے کو اپنے متواطی یا مشترک ہونے کے سلسلے میں شک میں ڈال دیتی ہے۔ کیونکہ اسکے افراد اصل معنیٰ میں شریک ہوتے ہیں اور اولویت اشدیت وغیرہ کی وجہ سے ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ لہٰذا اسکی طرف دیکھنے والا اگر شرکت کی جہت کو دیکھتا ہے تو اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ متواطی ہے کیونکہ اس کے افراد اصل معنی میں شریک ہونے کے اعتبار سے موافق اور مساوی ہیں۔ اور اگر اختلاف کی جہت کو دیکھتا ہے تو اسے یہ وہم ہوتا ہے کہ اس لفظ کے مختلف معانی ہیں۔ لہٰذا یہ مشترک ہے جیسے وجود کہ اس کا معنی ایک ہے۔ لیکن متعین نہیں بلکہ اسکے بہت سارے افراد ہیں۔ کبھی اس کی نسبت واجب تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے۔ اور کبھی ممکن کی طرف کی جاتی ہے۔ لیکن ہر دو پر اس کا صادق آنا فرق کے ساتھ ہوتا ہے۔ واجب تعالیٰ پر تو اولویت و اولیت کیساتھ صادق آتا ہے۔ اور ممکن پر اسکے برعکس ساتھ کیونکہ واجب تعالیٰ کا وجود ممکن کے وجود کے لئے علت ہے اور علت معلول پر مقدم ہوتی ہے لہٰذا واجب تعالیٰ کا وجود مقدم ہے اور ممکن کا وجود مؤخر ہے۔ اسی طرح سفیدی کا معنی واحد غیر معین ہے اور اسکے کئی افراد ہیں کبھی اسکی نسبت برف کی طرف کی جاتی ہے اور کبھی ہاتھی کے دانت کی طرف مگر یکسانیت کے طور پر نہیں بلکہ اشدیت کے فرق کے ساتھ کہ ہاتھی کے دانت میں جو سفیدی ہوتی ہے وہ کم ہوتی ہے بنسبت اس سفیدی کے جو برف میں ہوتی ہے۔ تفاوت کی چار[۴] صورتیں ہیں۔ تفاوت[۱] بالاولیت۔ تفاوت[۲] بالاولویت۔ تفاوت[۳] بالاشدیت۔ تفاوت[۴] بالازیدیت۔

اَوّلیت کا مطلب ہے کہ بعض افراد کیلئے کلی کا ثبوت دیگر بعض افراد میں اس کلی کے ثابت ہونے کے لئے علت ہو۔ جیسے وجود کہ اس کلی کا ثبوت واجب تعالیٰ میں علت ہے ممکن میں ثابت ہونے کے لئے۔

اَوْلویّت :. کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ثبوت بعض افراد کے لئے تو بالذات ہو اور دوسرے بعض افراد کے لئے بالتبع مثلاً روشنی کہ اس کلی کا ثبوت سورج کے لئے تو بالذات ہے اور زمین کے لئے بالتبع۔

اشدّیت کا مطلب یہ ہے کہ کلی کا ظہور بلحاظ کیفیت بعض افراد میں دوسرے بعض افراد کی بنسبت زیادہ ہو۔ جیسے سفیدی کہ اس کلی کا ظہور برف میں بنسبت ہاتھی کے دانت کے زائد ہے۔

ازیدیت کا مطلب ہے کہ کلی کا ظہور بلحاظ کمیت بعض افراد میں دوسرے بعض افراد کی بنسبت زیادہ ہو جیسے ایک کلو گندم اور دو کلو گندم کہ یہاں دو کلو ایک کلو کی بنسبت کمیت کے اعتبار سے زائد ہیں۔

فصل اَلْمُشْتَرَكُ الْمَعْنٰى لَهٗ اَقْسَامٌ عَدِيْدَةٌ وَوَجْهُ الْحَصْرِ اَنَّ اللَّفْظَ الَّذِيْ كَثُرَ مَعْنَاهُ اِنْ وُضِعَ ذٰلِكَ اللَّفْظُ لِكُلِّ مَعْنًى اِبْتِدَاءً بِاَوْضَاعٍ مُتَعَدِّدَةٍ عَلٰى حِدَةٍ يُسَمّٰى مُشْتَرَكًا كَالْعَيْنِ وُضِعَ تَارَةً لِلذَّهَبِ وَتَارَةً لِلْبَاصِرَةِ وَتَارَةً لِلرُّكْبَةِ وَاِنْ لَمْ يُوْضَعْ لِكُلٍّ اِبْتِدَاءً بَلْ وُضِعَ اَوَّلًا لِمَعْنًى ثُمَّ اسْتُعْمِلَ فِيْ مَعْنًى ثَانٍ لِاَجْلِ مُنَاسَبَةٍ بَيْنَهُمَا اِنِ اشْتَهَرَ فِي الثَّانِيْ وَتُرِكَ مَوْضُوْعُهُ الْاَوَّلُ يُسَمّٰى مَنْقُوْلًا وَالْمَنْقُوْلُ بِالنَّظَرِ اِلَى النَّاقِلِ يَنْقَسِمُ اِلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ اَحَدُهَا اَلْمَنْقُوْلُ الْعُرْفِيُّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِ النَّاقِلِ عُرْفًا عَامًّا وَثَانِيْهَا اَلْمَنْقُوْلُ الشَّرْعِيُّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ اَرْبَابَ الشَّرْعِ وَثَالِثُهَا اَلْمَنْقُوْلُ الْاِصْطِلَاحِيُّ بِاعْتِبَارِ كَوْنِهٖ عُرْفًا خَاصًّا وَطَائِفَةً مَخْصُوْصَةً مِثَالُ الْاَوَّلِ كَلَفْظَةِ الدَّابَّةِ كَانَ فِي الْاَصْلِ مَوْضُوْعًا لِمَا يَدِبُّ عَلَى الْاَرْضِ ثُمَّ نَقَلَهُ الْعَامَّةُ لِلْفَرَسِ اَوْ لِذَاتِ الْقَوَائِمِ الْاَرْبَعِ مِثَالُ الثَّانِيْ كَلَفْظِ الصَّلٰوةِ كَانَ فِي الْاَصْلِ بِمَعْنَى الدُّعَاءِ ثُمَّ نَقَلَهُ الشَّارِعُ اِلٰى اَرْكَانٍ مَخْصُوْصَةٍ مِثَالُ الثَّالِثِ كَلَفْظِ الْاِسْمِ كَانَ فِي اللُّغَةِ بِمَعْنَى الْعُلُوِّ ثُمَّ نَقَلَهُ النُّحَاةُ اِلٰى كَلِمَةٍ مُسْتَقِلَّةٍ فِي الدَّلَالَةِ غَيْرِ مُقْتَرِنَةٍ بِزَمَانٍ مِنَ الْاَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ وَاِنْ لَمْ يَشْتَهِرْ فِي الثَّانِيْ وَلَمْ يُتْرَكِ الْاَوَّلُ بَلْ يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَوْضُوْعِ الْاَوَّلِ مَرَّةً وَفِي الثَّانِيْ اُخْرٰى يُسَمّٰى بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةً وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّانِيْ مَجَازًا كَالْاَسَدِ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْحَيَوَانِ الْمُفْتَرِسِ وَالرَّجُلِ الشُّجَاعِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْاَوَّلِ حَقِيْقَةٌ وَبِالنِّسْبَةِ اِلَى الثَّانِيْ مَجَازٌ

ترجمہ :۔ متکثر المعنی اس کے چند اقسام ہیں۔ وجہ حصر یہ ہے کہ وہ لفظ جس کا معنی کثیر ہو اگر وہ لفظ وضع کیا گیا ہے ہر معنی کے لئے ابتداءً متعدد وضع سے علٰحدہ طور پر تو اس کا نام مشترک رکھا جاتا ہے۔ جیسے عین کبھی سونے کے لئے وضع کیا گیا اور کبھی آنکھ کے لئے اور کبھی گھٹنہ کے لئے۔ اور اگر ہر معنی کے لئے ابتداءً وضع نہیں کیا گیا بلکہ اولاً تو کسی ایک معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر دوسرے معنی میں استعمال ہونے لگا دونوں کے درمیان کسی مناسبت کی وجہ سے اگر دوسرے معنی میں مشہور ہو گیا اور موضوع اول ترک کر دیا گیا تو اسس کا نام منقول رکھا جاتا ہے اور منقول ناقل کی طرف نظر کرتے ہوئے تین قسموں میں منقسم ہے۔ ایک منقول عرفی ہے ناقل کے عرف عام ہونے کے اعتبار سے اور دوسری قسم منقول شرعی ہے ناقل کے ارباب شرع ہونے کے اعتبار سے۔ اور تیسری قسم منقول اصطلاحی ہے ناقل کے عرف خاص اور مخصوص جماعت ہونے کے اعتبار سے۔ اول کی مثال جیسے لفظ دابّۃ جو اصل میں وضع کیا گیا تھا ہر اس جانور کے لئے جو زمین پر رینگے۔ پھر اس کو عوام نے گھوڑے کے لئے یا چوپائے کے لئے نقل کر لیا۔ دوسرے کی مثال جیسے لفظ صلوٰۃ جو اصل میں دعاء کے معنی میں تھا پھر اسے شارع نے ارکان مخصوصہ کی طرف منتقل کر لیا۔ تیسرے کی مثال جیسے لفظ اسم جو لغت میں علو اور بلندی کے معنی میں تھا پھر اسے نحویوں نے ایک ایسے کلمہ کی طرف منتقل کر لیا جو دلالت میں مستقل ہو اور ازمنۂ ثلٰثہ میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو۔ اور اگر دوسرے معنی میں مشہور نہیں ہوا اور پہلا معنی ترک نہیں کیا گیا بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں تو نام رکھا جاتا ہے پہلے معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے حقیقت اور دوسرے معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مجاز۔ جیسے اسد نسبت کرتے ہوئے درندہ کی طرف اور بہادر مرد کی طرف۔ لہٰذا یہ اسد کی طرف اول نسبت کرتے ہوئے حقیقت ہے اور ثانی کی طرف نسبت کرتے ہوئے مجاز ہے۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ متکثر المعنی کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ وہ لفظ جس کا معنی کثیر ہو اسکی چار قسمیں ہیں۔ مشترک، منقول، حقیقت، مجاز۔ دلیل حصر یہ ہے کہ متکثر المعنی لفظ کی وضع یا تو ہر معنی کے لئے ابتداءً الگ الگ ہوئی ہے یا نہیں۔ بلکہ اولاً تو کسی ایک معنی کے لئے وضع ہوئی پھر کسی مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں مستعمل ہونے لگا۔ اول کو مشترک کہتے ہیں جیسے لفظ عین کہ اسکی وضع ابتداءً ہی الگ الگ کبھی سونے کے لئے کبھی آنکھ کے لئے کبھی گھٹنے وغیرہ کے لئے ہوئی۔ لہٰذا یہ مشترک ہے۔ اور ثانی کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ لفظ دوسرے معنی میں مشہور ہو جائے اور پہلے معنی کو بالکل ترک کر دیا جائے۔ یا ایسا نہیں بلکہ کبھی پہلے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور کبھی دوسرے معنی میں۔ پہلی صورت کو منقول کہتے ہیں (منقول کے اقسام آخر میں ملاحظہ فرمائیں) اور دوسری صورت کو پہلے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے حقیقت کہتے ہیں اور دوسرے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے مجاز کہتے ہیں۔ جیسے لفظ اسد کہ یہ اولاً شیر کے معنی کے لئے وضع کیا گیا پھر بہادر شخص کو بھی شیر کہا جانے لگا لیکن پہلے معنی کو ترک کرکے صرف دوسرے ہی معنی میں مستعمل نہیں ہونے لگا۔ بلکہ اس کا استعمال دونوں معنی میں ہوتا ہے۔ لہٰذا جب اس کا استعمال شیر کے معنی میں ہو تو اسے حقیقت کہیں گے۔ اور جب بہادر مرد کے لئے ہو تو اسے مجاز کہیں گے۔

منقول کی تین قسمیں ہیں۔ منقول عرفی۔ منقول شرعی۔ منقول اصطلاحی۔ اس لئے کہ پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف

نقل کرنیوالے یا تو عرف عام یعنی عام لوگ تھیا یا شریعت کے لوگ ہیں یا عرف خاص یعنی خاص جماعت کے لوگ ہیں اول کو منقول عرفی کہا جاتا ہے جیسے لفظ دابہ کہ اسکی اصل وضع ان کیڑوں مکوڑوں کے لئے ہوئی تھی جو زمین پر رینگتے ہیں۔ پھر عرف عام نے اسے گھوڑوں اور چوپایوں کے لئے نقل کر لیا اور اب صرف انہی کو دابہ کہا جانے لگا۔ لہٰذا یہ منقول عرفی ہے۔ اور ثانی کو منقول شرعی کہا جاتا ہے جیسے لفظ صلوٰۃ کہ اس کی اصل وضع دعا کے معنی کے لئے تھی پھر اسے شارع نے ارکان مخصوصہ کے لئے نقل کر لیا اور قیام، قعود، رکوع، سجود وغیرہ کے لئے استعمال کرنے لگے۔ لہٰذا یہ منقول شرعی ہے۔ اور ثالث کو منقول اصطلاحی کہا جاتا ہے جیسے لفظ اسم کہ اس کی اصل وضع علو اور بلندی کے معنی کے لئے ہوئی تھی پھر اسے ایک مخصوص جماعت (نحویوں) نے ایک ایسے کلمہ کے لئے نقل کر لیا جو معنی پر دلالت کرنے میں مستقل ہو اور ازمنہ ثلثہ میں سے کسی زمانہ کے ساتھ مقترن نہ ہو اور اس معنی میں یہ اس طرح مستعمل ہونے لگا کہ معنی اول کو بالکل ترک کر دیا گیا۔ یہی منقول اصطلاحی ہے

فصل إِنْ كَانَ اللَّفْظُ مُتَعَدِّدًا وَالْمَعْنَى وَاحِدًا يُسَمَّى مُرَادِفًا كَالْأَسَدِ وَاللَّيْثِ وَالْغَيْمِ وَالْغَيْثِ

ترجمہ :۔ اگر لفظ متعدد ہوا اور معنی ایک ہو تو اسے مرادف کہا جاتا ہے جیسے اَسَدْ اور لیث، غیم اور غیث۔

توضیح :۔ ماقبل کی تفصیل اس لفظ واحد سے متعلق تھی جو معانی کثیرہ رکھتا ہو اور اب ان الفاظ کثیرہ کا بیان ہے جو معنی واحد رکھتے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ اگر لفظ کئی ہوں اور سب کا معنی ایک ہو تو انہیں مرادف کہتے ہیں۔ جیسے اسد اور لیث کہ دونوں کا معنی شیر ہے۔ غیم اور سحاب کہ دونوں کا معنی بادل ہے۔ اسی طرح جلوس اور قعود کہ دونوں کا معنی بیٹھنا ہے۔ تنبیہ (۱) یاد رکھئے کہ مصنف نے غیم اور غیث کو ترادف کی مثال میں پیش کیا ہے یہ صحیح نہیں کیونکہ لغت میں غیم کا معنی بادل ہے اور غیث کا معنی بارش ہے۔ لہٰذا غیم کا مرادف سحاب ہوگا نیز غیث کا مترادف مطر ہوگا۔

تنبیہ (۲) مرادف کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ مرادف مرادفت سے ماخوذ ہے اور مرادفت کا معنی ہے ایک سواری پر دو سواروں کا آگے پیچھے بیٹھنا۔ اور یہاں بھی ایک معنی پر دو یا دو سے زائد الفاظ سوار ہوتے ہیں گویا کہ معنی سواری کے درجے میں ہے اور الفاظ سوار کے درجے میں۔

فصل وَالْمُرَكَّبُ قِسْمَانِ أَحَدُهُمَا الْمُرَكَّبُ التَّامُّ وَهُوَ مَا يَصِحُّ السُّكُوتُ عَلَيْهِ كَزَيْدٌ قَائِمٌ وَثَانِيْهِمَا الْمُرَكَّبُ النَّاقِصُ وَهُوَ مَا لَيْسَ كَذَالِكَ۔

ترجمہ :۔ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک مرکب تام ہے اور وہ ایسا مرکب ہے جس پر سکوت صحیح ہو

جیسے زید قائم اور دوسری قسم مرکب ناقص ہے اور وہ ایسا مرکب ہے جو اس طرح نہ ہو۔

توضیح :۔ مصنفؒ جب مفرد کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب مرکب کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ مرکب کی دو قسمیں ہیں۔ مرکب تام اور مرکب ناقص۔ مرکب تام :۔ اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح ہو یعنی متکلم نے جب کوئی کلام کیا تو سننے والے کو اسی سے اسکی پوری بات سمجھ میں آجائے کسی دوسرے لفظ کا انتظار نہ کرنا پڑے۔ سکوت کے صحیح ہونے کا معیار یہ ہے کہ جملہ فعلیہ میں فعل اور فاعل ہو جیسے ضَرَبَ زیدٌ۔ اور جملہ اسمیہ میں مبتدا اور خبر ہو جیسے زیدٌ قائمٌ مرکب ناقص :۔ اس مرکب کو کہتے ہیں جس پر سکوت صحیح نہ ہو یعنی متکلم نے جب کوئی بات کہی تو اسی سے مخاطب کو اسکی پوری بات سمجھ میں نہ آئے بلکہ وہ کسی دوسرے لفظ کا انتظار کرے مثلاً متکلم نے صرف ضَرَبَ کہا تو مخاطب اس کے فاعل کا انتظار کرے گا اسی طرح متکلم نے صرف زید کہا تو مخاطب اسکی خبر کا انتظار کرے گا اور اسے پوری بات سمجھ میں نہیں آئے گی یہی مرکب ناقص ہے۔

فصل اَلْمُرَكَّبُ التَّامُّ ضَرْبَانِ يُقَالُ لِاَحَدِهِمَا الْخَبَرُ وَالْقَضِيَّةُ وَهُوَ مَا قُصِدَ بِهِ الْحِكَايَةُ وَيَحْتَمِلُ الصِّدْقَ وَالْكِذْبَ وَيُقَالُ لِقَائِلِهِ اِنَّهُ صَادِقٌ اَوْ كَاذِبٌ نَحْوُ السَّمَاءُ فَوْقَنَا وَالْعَالَمُ حَادِثٌ فَاِنْ قِيْلَ قَوْلُنَا لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ قَضِيَّةٌ وَخَبَرٌ مَعَ اَنَّهُ لَا يَحْتَمِلُ الْكِذْبَ قُلْتُ مُجَرَّدُ اللَّفْظِ يَحْتَمِلُهُ وَاِنْ كَانَ اِلٰى خُصُوْصِيَّةِ الْحَاشِيَتَيْنِ غَيْرَ مُحْتَمِلٍ لِلْكِذْبِ وَيُقَالُ لِلثَّانِي الْاِنْشَاءُ وَالْاِنْشَاءُ اَقْسَامٌ اَمْرٌ وَنَهْيٌ وَتَمَنٍّ وَتَرَجٍّ وَاسْتِفْهَامٌ وَنِدَاءٌ

ترجمہ :۔ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک کو خبر اور قضیہ کہا جاتا ہے اور وہ ایسا مرکب تام ہے جس سے حکایت مقصود ہو اور وہ صدق و کذب کا احتمال رکھے اور اسکے کہنے والے کو یہ کہا جائے کہ وہ صادق ہے یا کاذب ہے جیسے السّماء فوقنا و العالم حادث پس اگر کہا جائے کہ ہمارا قول لَا اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ قضیہ اور خبر ہے۔ باوجودیکہ یہ کذب کا احتمال نہیں رکھتا تو میں کہوں گا کہ محض لفظ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ اگرچہ حاشیتین کی خصوصیت (یعنی خصوصیت خارج اور خصوصیت متکلم) کی طرف نظر کرتے ہوئے یہ کذب کا احتمال رکھنے والا نہیں۔ اور دوسری قسم کو انشاء کہا جاتا ہے۔ اور انشاء کی چند قسمیں ہیں۔ امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام اور نداء۔

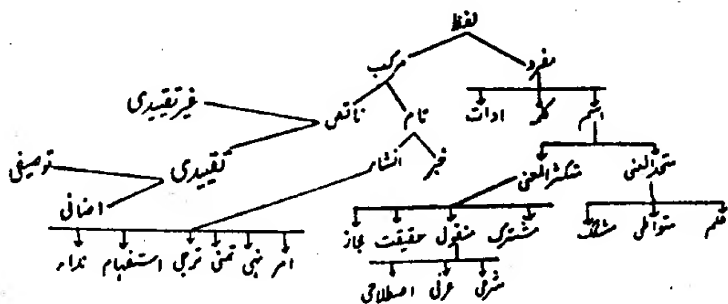
توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ مرکب تام کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں کہ مرکب تام کی دو قسمیں ہیں۔ اول کو خبر اور قضیہ کہتے ہیں اور ثانی کو انشاء کہتے ہیں۔ خبر اور قضیہ۔ وہ مرکب تام ہے جس کے ذریعہ کسی واقعہ کی حکایت بیان کرنے کا قصد کیا جائے اور یہ بیان صدق و کذب کا احتمال بھی رکھتا ہو۔ اس تعریف کے اعتبار سے

صدق وکذب خبر اور قضیہ کی صفت ہونگے۔ نیز اس خبر کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جا سکے۔ اس تعریف کے اعتبار سے صدق وکذب کہنے والے کی صفت ہونگے۔ جیسے کسی نے کہا السّماء فوقنا اسی طرح کسی نے کہا العَالم حَادِث تو ان دونوں مثالوں میں آسمان کے اوپر ہونے اور دنیا کے حادث ہونے کو بیان کیا جارہا ہے اور یہ قول صدق وکذب کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہنے والا سچ کہہ رہا ہے یا جھوٹ بول رہا ہے اسی کو خبر اور قضیہ کہتے ہیں۔ یاد رکھئے کہ یہ خبر اگر واقع کے مطابق ہے یعنی جو بات کہی جارہی ہے واقعتاً خارج میں ویسی ہی ہے تو اسے خبر صادق کہتے ہیں۔ اور اگر واقع کے مطابق نہیں تو اسے خبر کاذب کہتے ہیں۔

قولہ فان قیل :۔ یہاں سے مصنفؒ خبر کی تعریف پر ایک اعتراض ذکر فرماکر اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ خبر کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں کیونکہ آپ نے خبر کی تعریف میں احتمال کذب کی قید لگائی ہے حالانکہ لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ خبر اور قضیہ ہے لیکن کذب کا احتمال نہیں رکھتا بلکہ یہ صادق ہے۔ جواب یہ ہے کہ خبر کی تعریف میں احتمال کذب اور صدق کا اعتبار محض خبر کے مفہوم کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے حاشیتین کی خصوصیت یعنی خارج اور متکلم کی خصوصیت کا کوئی اعتبار نہیں اور لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ جو کذب کا احتمال نہیں رکھتا وہ خصوصیت حاشیتین کیطرف نظر کرتے ہوئے ہے کہ متکلم مومن ہے اور خارج میں واقعتاً اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں حالانکہ اس خصوصیت حاشیتین کا خبر کی تعریف میں اعتبار ہی نہیں لیکن محض مفہوم کیطرف نظر کرتے ہوئے جس کا خبر کی تعریف میں اعتبار ہے لَا اِلٰہَ اِلَّا اللہ کذب کا احتمال رکھتا ہے لہٰذا تعریف جامع ہے اور اس پر صادق ہے مرکب تام کی دوسری قسم انشاء وہ مرکب تام ہے جسکے ذریعہ کسی واقعہ کے بیان کرنیکا قصد نہ کیا جائے اور نہ ہی وہ صدق وکذب کا احتمال رکھے اسکی چھ قسمیں ہیں۔ امر، نہی، تمنی، ترجی، استفہام، نداء، مرکب کی وضع اگر طلب فعل علی سبیل الاستعلاء کیلئے ہے تو اسے امر کہتے ہیں جیسے قُم اور اگر مرکب کی وضع فعل سے رکنے کو طلب کرنے کیلئے بطور استعلاء ہو تو اسے نہی کہتے ہیں جیسے لَاتَقُم کسی چیز کے حصول کو بر سبیل محبت طلب کرنا تمنی کہلاتا ہے خواہ وہ چیز ممکن ہو یا محال ہو جیسے لَیْتَ الشَّبَابَ یَعُوْدُ (کاش جوانی لوٹ آتی) اور کسی چیز کے حصول کو طلب کرنا بشرطیکہ وہ ممکن ہو محال نہ ہو ترجی کہلاتا ہے جیسے لَعَلَّ زَیْدًا یَنْجَحُ فِی الْاِمْتِحَانِ (کاش زید امتحان میں کامیاب ہوجاتا) اگر مرکب سے کسی بات کے فہم کی طلب پر دلالت ہورہی ہو تو اسے استفہام کہا جاتا ہے جیسے ہَلْ ذَہَبَ زَیْدٌ اِلٰی دِہْلِی اور اگر مرکب کی وضع کسی کی توجہ کو طلب کرنے کے لئے ہے تو اسے نداء کہا جاتا ہے جیسے یَا زَیْدُ ۔

فصل اَلْمُرَکَّبُ النَّاقِصُ عَلٰی اَنْحَاءٍ مِنْہَا الْمُرَکَّبُ الْاِضَافِیُّ کَغُلَامِ زَیْدٍ وَمِنْہَا الْمُرَکَّبُ التَّوْصِیْفِیُّ کَالرَّجُلِ الْعَالِمِ وَمِنْہَا الْمُرَکَّبُ التَّقْیِیْدِیُّ کَفِی الدَّارِ وَہٰہُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ الْاَلْفَاظِ وَالْاٰنَ نُرْشِدُکَ اِلٰی بَحْثِ الْمَعَانِیْ

ترجمہ :۔ مرکب ناقص چند قسم پر ہے ان میں سے مرکب اضافی ہے جیسے غلام زید اور ان میں سے مرکب توصیفی ہے جیسے الرجل العالم۔ اور ان میں سے مرکب تقییدی ہے جیسے فی الدار۔ اور یہاں الفاظ کی بحث مکمل ہوگئی۔ اور ہم تیری راہ نمائی کرتے ہیں معانی کی بحث کی طرف۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ مرکب ناقص کی تقسیم فرمارہے ہیں کہ مرکب ناقص کی تین قسمیں ہیں۔ مرکب اضافی۔ مرکب توصیفی اور مرکب تقییدی لیکن مصنفؒ سے تسامح ہوگیا ہے کیونکہ ان کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے کہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی مرکب تقییدی کے مقابلے میں مرکب غیر تقییدی کے اقسام ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مرکب اضافی اور مرکب توصیفی مرکب تقییدی کے اقسام ہیں غیر تقییدی کے نہیں۔ اسی طرح مصنفؒ نے مرکب تقییدی کی مثال فی الدار پیش کی ہے یہ بھی صحیح نہیں ہے کیونکہ فی الدار مرکب غیر تقییدی کی مثال ہے تقییدی کی نہیں تو صحیح یہ ہے کہ مرکب ناقص کی دو قسمیں ہیں۔ تقییدی اور غیر تقییدی۔ مرکب تقییدی وہ مرکب ناقص ہے جس میں جزء ثانی جزء اول کے لئے قید ہو۔ اسکی دو قسمیں ہیں۔ مرکب اضافی مرکب توصیفی۔ مرکب اضافی وہ مرکب تقییدی ہے جس میں مضاف الیہ مضاف کے لئے قید ہو۔ جیسے غلام زید۔ مرکب توصیفی وہ مرکب تقییدی ہے جس میں صفت موصوف کے لئے قید ہو جیسے الرجل العالم۔ مرکب غیر تقییدی وہ مرکب ناقص ہے جس میں جزء ثانی جزء اول کے لئے قید نہ ہو جیسے فی الدار کہ اس میں دوسرا جزء (الدار) پہلے جزء (فی) کے لئے قید نہیں کیونکہ قید کا مطلب یہ ہے کہ پہلے جزء میں عموم ہو اور دوسرا جزء قید ہو کر اس عموم کو ختم کر رہا ہو جیسے غُلام زید اور رَجل عالم میں ہے۔ ان کے برخلاف فی الدار کہ اسکے پہلے جزء میں عموم ہی نہیں کیونکہ اس کا پہلا جزء (فی) حرف ہے جو معنی مستقل پر دلالت ہی نہیں کرتا تو عموم کہاں ہوگا کیونکہ عموم وخصوص کا درجہ معنی مستقل پر دلالت کرنے کے بعد کا ہے۔ لہٰذا یہاں جب پہلے جزء میں عموم ہی نہیں تو دوسرا جزء پہلے جزء کے لئے قید بھی نہیں ہوگا۔ لفظ کی تمام قسمیں اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں :۔

فَصْلٌ اَلْمَفْهُوْمُ اَیْ مَا حَصَلَ فِی الذِّهْنِ قِسْمَانِ اَحَدُهُمَا جُزْئِیٌّ وَالثَّانِیْ کُلِّیٌّ اَمَّا الْجُزْئِیُّ فَهُوَ مَا یَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ صِدْقِهٖ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ کَزَیْدٍ وَعَمْرٍو وَهٰذَا الْفَرَسِ وَهٰذَا الْجِدَارِ

وَاَمَّا الْكُلِّيُّ فَهُوَ مَا لَا يَمْنَعُ نَفْسُ تَصَوُّرِهٖ عَنْ وُقُوْعِ الشِّرْكَةِ فِيْهِ وَعَنْ صِدْقِهٖ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ
كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَقَدْ يُفَسَّرُ الْكُلِّيُّ وَالْجُزْئِيُّ بِتَفْسِيْرَيْنِ اٰخَرَيْنِ اَمَّا الْكُلِّيُّ فَهُوَ مَا جَوَّزَ الْعَقْلُ
تَكَثُّرَهٗ مِنْ حَيْثُ تَصَوُّرِهٖ وَاَمَّا الْجُزْئِيُّ فَهُوَ مَا لَا يَكُوْنُ كَذٰلِكَ

ترجمہ :- مفہوم یعنی وہ جو ذہن میں حاصل ہو اسکی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک جزئی ہے اور دوسری کلی ؛ بہرحال جزئی تو وہ ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور مانع ہو کثیرین پر صادق آنے سے جیسے زید عمرو اور یہ گھوڑا۔ اور یہ دیوار۔ بہرحال کلی تو وہ ایسا مفہوم ہے جس کا نفس تصور اس میں شرکت کے واقع ہونے سے اور اسکے کثیرین پر صادق آنے سے مانع نہ ہو جیسے انسان اور گھوڑا۔ اور کبھی کلی و جزئی کی دوسری تفسیر کی جاتی ہے۔ بہرحال کلی تو وہ ایسا مفہوم ہے جسکی کثرت کو عقل جائز قرار دے اسکے تصور کی حیثیت سے اور بہرحال جزئی تو وہ ایسا مفہوم ہے جو اسطرح نہ

توضیح :- یہاں تک الفاظ سے بحث تھی جو مناطقہ کا مقصود بالذات نہیں اب معنی و مفہوم سے بحث فرمارہے ہیں جو مناطقہ کا مقصود بالذات ہے۔ یاد رکھئے کہ جو چیز ذہن میں حاصل ہو اسے مفہوم، معنی، مدلول کہتے ہیں خواہ وہ بالفعل حاصل ہو یا بالقوہ فرق یہ ہے کہ حصول فی الذہن کے اعتبار سے مفہوم کہا جاتا ہے اور اس چیز کے لفظ سے قصد کئے جانے کے اعتبار سے معنی کہا جاتا ہے اور لفظ کے اس پر دلالت کرنے کے اعتبار سے مدلول کہا جاتا ہے۔ مفہوم کی دو قسمیں ہیں جزئی اور کلی۔ جزئی وہ مفہوم ہے جو خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے محض تصور کے اعتبار سے کثیرین پر صادق آنے سے روکے یعنی اس کا مصداق صرف ایک ہو جیسے زید، عمرو۔ یہ گھوڑا اور یہ دیوار کہ ان سب کا مصداق ایک ایک ہے۔ کلی وہ مفہوم ہے جو محض تصور کے اعتبار سے افراد کی شرکت اور کثیرین پر صادق آنے سے نہ روکے۔ یعنی جس کا مصداق بہت سے افراد ہوں جیسے انسان۔ گھوڑا کہ یہ دونوں بہت سارے افراد پر صادق آتے ہیں۔ یہی کلی ہیں۔

واضح رہے کہ کلی اور جزئی کی ایک دوسری تعریف کی جاتی ہے فرق یہ ہے کہ پہلی تعریف کے اعتبار سے کلی اور جزئی کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے ان دونوں کے افراد کا خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں۔

دوسری تعریف کے اعتبار سے کلی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جسکے افراد کے کثیر ہونے کو عقل محض تصور کے اعتبار سے جائز قرار دے اگرچہ خارج میں کوئی ایک فرد بھی موجود نہ ہو جیسے لاشئی کہ تصور کے اعتبار سے عقل اسکے افراد کے کثیر ہونے کو جائز قرار دیتی ہے مگر خارج میں لاشئی کا کوئی بھی فرد موجود نہیں کیونکہ لاشئی کا مطلب ہے کوئی شئی نہ ہو حالانکہ خارج میں جو موجود ہیں سب شئی ہیں۔ جزئی۔ اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جس کے افراد کے کثیر ہونے کو عقل محض تصور کے اعتبار سے جائز قرار نہ دے جیسے یہ مرد کہ تصور کے اعتبار سے عقل اسکے افراد کے کثیر ہونے کو جائز قرار نہیں دیتی ہے۔ کیونکہ اس سے مراد کوئی متعین مرد ہے۔

فائدہ نمبر ۱: تعریف میں "نفس تصورہ" کی قید تعریف کو جامع اور مانع بنانے کے لئے لگائی گئی ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ محض تصور کے اعتبار سے افراد کی شرکت جائز ہو اور جائز نہ ہو خارج کا کوئی اعتبار نہ ہو۔ لہٰذا جزئی کی تعریف میں اس قید کی وجہ سے وہ کلیات خارج ہو جائیں گی جو خارج کے اعتبار سے شرکت کو روکتی ہیں نہ کہ تصور ذہنی کے اعتبار سے۔ جیسے واجب تعالیٰ کہ یہ خارج کے اعتبار سے افراد کی شرکت کو روکتا ہے اور اس اعتبار سے جزئی ہے مگر محض تصور کے اعتبار سے شرکت کو نہیں روکتا اور اس اعتبار سے کلی ہے۔ لہٰذا "نفس تصورہ" کی قید سے ایسی کلی جزئی کی تعریف سے خارج ہو جائے گی۔ اور تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی۔ اسی طرح اس سے کلیات فرضیہ خارج ہو جائیں گی۔ جیسے لاشئی، لاممکن، لاموجود وغیرہ کہ یہ تصور کے اعتبار سے تو کلی ہیں مگر خارج کے اعتبار سے جزئی ہیں۔ لہٰذا جزئی کی تعریف میں "نفس تصورہ" کی قید سے یہ بھی خارج ہو جائینگے۔ کیونکہ یہ تصور کے اعتبار سے جزئی نہیں بلکہ خارج کے اعتبار سے جزئی ہیں حالانکہ جزئی کی تعریف میں خارج کا اعتبار نہیں بلکہ تصور کا اعتبار ہے۔ لہٰذا اس قید کی وجہ سے یہ کلیات خارج ہو جائیں گی۔ اور تعریف دخول غیر سے مانع رہے گی نیز کلی کی تعریف میں اس قید کی وجہ سے یہ سب کلیات داخل ہو جائیں گی کیونکہ یہ خارج کے اعتبار سے اگرچہ جزئی ہیں مگر نفس تصور کے اعتبار سے کلی ہیں۔ لہٰذا کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع رہے گی۔

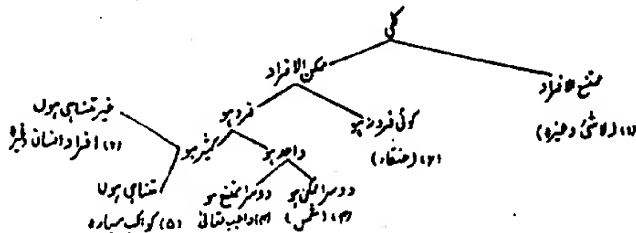
نمبر ۲: مصنفؒ نے "جوّز العقل" کا لفظ جو کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ فرض عقل کی دو قسمیں ہیں۔ فرض[۱] بمعنی التجویز اور فرض[۲] بمعنی التقدیر۔ فرض بمعنی التجویز کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو فرض کرے اور اسے جائز بھی قرار دے۔ جیسے عقل یہ فرض کرے کہ انسان کے بہت سارے افراد ہیں تو چونکہ یہ عقلاً جائز ہے لہٰذا اسے فرض بمعنی التجویز کہا جاتا ہے۔ فرض بمعنی التقدیر کا مطلب یہ ہے کہ عقل کسی چیز کو فرض تو کرے مگر جائز قرار نہ دے۔ جیسے عقل یہ فرض کرے کہ دن میں سورج موجود نہیں ہوتا۔ تو چونکہ یہ عقلاً جائز نہیں بلکہ محال ہے اور عقل نے اس محال کو فرض کیا ہے۔ یہی فرض بمعنی التقدیر ہے۔ یہاں فرض سے مراد فرض بمعنی التجویز ہے کیونکہ مناطقہ کے یہاں فرض بمعنی التقدیر محال ہے۔

فَصْلٌ اَلْكُلِّيُّ اَقْسَامٌ اَحَدُهَا مَا يَمْتَنِعُ وُجُودُ اَفْرَادِهٖ فِي الْخَارِجِ كَاللَّاشَيْءِ وَاللَّامُمْكِنِ اللَّامَوْجُودِ وَثَانِيْهَا مَا يُمْكِنُ اَفْرَادُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ كَالْعَنْقَاءِ وَجَبَلٍ مِّنَ الْيَاقُوْتِ وَثَالِثُهَا مَا اَمْكَنَتْ اَفْرَادُهٗ وَلَمْ تُوْجَدْ مِنْ اَفْرَادِهٖ اِلَّا فَرْدٌ وَّاحِدٌ كَالشَّمْسِ وَالْوَاجِبِ تَعَالٰى وَرَابِعُهَا مَا وُجِدَتْ لَهٗ اَفْرَادٌ كَثِيْرَةٌ اِمَّا مُتَنَاهِيَةٌ كَالْكَوَاكِبِ السَّيَّارَةِ فَاِنَّهَا سَبْعٌ اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالْمِرِّيْخُ وَالزُّهْرَةُ وَالزُّحَلُ وَعُطَارِدُ وَالْمُشْتَرِيْ اَوْ غَيْرُ مُتَنَاهِيَةٍ كَاَفْرَادِ الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ وَالْبَقَرِ۔

ترجمہ: کلی کی چند قسمیں ہیں ان میں سے ایک وہ کلی ہے جس کے افراد کا وجود خارج میں ممتنع ہو جیسے لاشئی اور لاممکن

اور لاموجود۔ اور دوسری وہ کلی ہے جسکے افراد ممکن ہوں۔ اور نہ پائے جائیں۔ جیسے عنقار اور یاقوت کا پہاڑ اور تیسری وہ کلی ہے جسکے افراد ممکن ہوں اور اس کے افراد سے نہ پایا جائے مگر ایک فرد جیسے سورج اور واجب تعالیٰ۔ اور چوتھی وہ کلی ہے جس کے بہت سارے افراد پائے جائیں یا تو متناہی ہوکر جیسے سات ستارے کیونکہ یہ سات ہیں۔ سورج۔ چاند۔ مریخ۔ زہرہ، زحل، عطارد، اور مشتری یا غیر متناہی ہوکر جیسے انسان کے افراد اور گھوڑے۔ بکری اور گائے کے افراد

توضیح: یہاں سے مصنفؒ کلی کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ یاد رکھئے افراد کے خارج میں وجود و عدم کے اعتبار سے کلی کی چھ قسمیں ہیں۔ مگر مصنفؒ نے صرف پانچ قسمیں بیان کی ہیں۔ دلیل حصر یہ ہے۔ کلی کے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع ہوگا یا ممکن ہوگا۔ اگر ممتنع ہے تو یہ قسم اول ہے اور اگر ممکن ہے تو دو حال سے خالی نہیں یا تو کوئی فرد موجود نہیں یا کوئی فرد موجود ہے اگر کوئی فرد موجود نہیں تو یہ قسم ثانی ہے اور اگر کوئی فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو صرف ایک فرد موجود ہے یا بہت سارے افراد موجود ہیں اگر صرف ایک فرد موجود ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے یا ممتنع ہے اگر ممکن ہے تو یہ قسم ثالث ہے اور اگر ممتنع ہے تو یہ قسم رابع ہے۔ اور اگر بہت سارے افراد موجود ہیں تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو افراد متناہی ہیں یعنی شمار ہو سکتے ہیں یا متناہی نہیں۔ اگر متناہی ہیں تو یہ قسم خامس ہے اور اگر متناہی نہیں تو یہ قسم سادس ہے۔ اول کی مثال کلیات فرضیہ یعنی لاشی لاممکن لاموجود ہیں کہ انکے افراد کا خارج میں پایا جانا ممتنع اور محال ہے کیونکہ جو چیز خارج میں ہے وہ شی ہے ممکن ہے اور موجود ہے لہٰذا اگر لاشی لاممکن لاموجود کے افراد بھی خارج میں پائے جائیں گے تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے۔ اسلئے کہ شئی اور لاشئی۔ ممکن اور لاممکن۔ موجود اور لاموجود ایک دوسرے کی نقیض ہیں۔ ثانی کی مثال عنقار (ایک پرندہ ہے جسکے چار پیر ہوتے ہیں جس کا ایک بازو مشرق میں ہے اور ایک بازو مغرب میں ہے) اور یاقوت کا پہاڑ ہیں کہ ان دونوں کا خارج میں پایا جانا ممکن تو ہے لیکن پائے نہیں جاتے۔ ثالث کی مثال سورج ہے کہ اس کا صرف ایک فرد خارج میں موجود ہے لیکن دوسرے فرد کا پایا جانا ممکن ہے ہو سکتا ہے کہ دو سورج ہو جائیں۔ رابع کی مثال واجب تعالیٰ ہے کہ خارج میں اس کا صرف ایک فرد موجود ہے اور دوسرے فرد کا پایا جانا ممتنع ہے کیونکہ اگر دو خدا ہو جائیں تو دنیا کا نظام درہم برہم ہو جائے گا۔ خامس کی مثال کواکب سیارہ (سورج، چاند، مریخ، زہرہ زحل، عطارد، مشتری) ہیں کہ یہ کثیر افراد ہیں لیکن متناہی ہیں۔ سادس کی مثال انسان، فرس، غنم، بقر وغیرہ کے افراد ہیں کہ یہ کثیر ہیں اور غیر متناہی ہیں یعنی گنتی میں نہیں آسکتے۔ کلی کے اقسام ستہ اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

کلی
ممکن الافراد
ممتنع الافراد
(۱) (لاشئی وغیرہ)
فرد ہو
کوئی فرد نہ ہو
(۲) (عنقار)
کثیر ہو
واحد ہو
غیر متناہی ہوں
(۶) افراد انسان وغیرہ
متناہی ہوں
(۵) کواکب سیارہ
دوسرا ممکن ہو
(۳) (شمس)
دوسرا ممتنع ہو
(۴) واجب تعالیٰ

فصلٌ وقد اُورِدَ علیٰ تعریفِ الکلّیِ والجزئیِ سؤالٌ تقریرُہ اَنَّ الصّورۃَ الحاصلۃَ مِنَ البیضۃِ المعیّنۃِ والشّبحِ المرئیِ مِن بعیدٍ ومحسوسِ الطّفلِ فی مبدأ الولادۃِ کلُّہا جزئیاتٌ مع انّہ یصدُقُ علیہا تعریفُ الکلّیِ لانَّ فی ہٰذہِ الصُّوَرِ فرضَ صدقِہا علیٰ کثیرینَ غیرُ ممتنعٍ والجوابُ انَّ المرادَ بصدقِ المفہومِ فی تعریفِ الکلّیِ ہُوَ الصّدقُ علیٰ وجہِ الاجتماعِ وہٰذہِ الصُّوَرُ اعنی صورۃَ البیضۃِ المعیّنۃِ وغیرِہا انّما یصدُقُ علیٰ کثیرینَ بدلًا لامعًا فانَّ الوحدۃَ مأخوذۃٌ فی ہٰذہِ الصُّورۃِ ضرورۃَ انّہا مأخوذۃٌ مِن مادّۃٍ معیّنۃٍ جزئیّۃٍ ولولا فیہا اعتبارُ التّوحّدِ لکانَتْ کلیّۃً مِن غیرِ لزومِ اشکالٍ ہٰذا۔

ترجمہ :۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کلی و جزئی کی تعریف پر جس کی تقریر یہ ہے کہ وہ صورت جو بیضہ معینہ سے حاصل ہو اور دور سے دیکھی جانے والی شبیہ نیز بچے کا ابتدائے پیدائش میں محسوس کرنا سب کے سب جزئیات ہیں باوجودیکہ ان پر کلی کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ ان صورتوں میں ان سب کا کثیرین پر صادق آنے کو فرض کرلینا ممتنع نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ مراد مفہوم کے صادق آنے سے کلی کی تعریف میں وہ اجتماع کے طور پر صادق آنا ہے اور یہ صورتیں یعنی بیضہ معینہ وغیرہا کی صورت بلاشبہ صادق آتی ہیں کثیرین پر بدل کر نہ کہ ایک ساتھ۔ کیونکہ وحدت ماخوذ ہے ان صورتوں میں اس بات کے ضروری ہونے کی وجہ سے کہ یہ صورتیں ماخوذ ہیں مادہ معینہ سے جو جزئی ہے اور اگر ان صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو یہ کلی ہوتے اشکال کے لازم آئے بغیر ھٰذا ای خُذ ہٰذا۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ کلی اور جزئی کی تعریف پر اعتراض فرما کر اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ جزئی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں اور کلی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک انڈا آپنے اپنے سامنے رکھا اور اسے ہٹالیا تو آپ کے خیال میں اس کی صورت محفوظ ہوگئی پھر آپ نے اسے اپنے سامنے رکھا اور ہٹالیا تو پھر اسکی صورت آپ کے خیال میں محفوظ ہوئی اسی طرح بار بار اسے سامنے رکھ کر ہٹانے سے کئی صورتیں آپکے خیال میں محفوظ ہونگی جسکی وجہ سے وہ صورت خیالیہ کثیرین پر صادق آئے گی۔ لہٰذا اسے کلی کہنا چاہئے حالانکہ یہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پس جزئی پر کلی کی تعریف صادق آئی اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی نیز کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہی۔ اسی طرح آپ نے دور سے کسی چیز کو دیکھ کر یہ فیصلہ کیا کہ وہ گائے ہے پھر ذرا قریب گئے تو کہا نہیں یہ تو بھینس ہے پھر ذرا قریب گئے تو کہا نہیں یہ تو بیل ہے جس کی وجہ سے آپ کے خیال میں متعدد صورتیں آئیں اور وہ ایک چیز کثیرین پر صادق آئی۔ لہٰذا اسے کلی کہنا چاہئے حالانکہ وہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہے۔ اسی طرح بچہ جب ابتدائے پیدائش

میں اپنی ماں کی گود میں جاتا ہے تو اسکی صورت اس کے حس مشترک میں حاصل ہوتی ہے بعد جب کسی دوسری عورت کی گود میں جاتا ہے تو یہ سمجھتا ہے کہ وہی اسکی ماں ہے جس کی وجہ سے ماں کی ایک اور صورت اس کے حس مشترک میں حاصل ہوتی ہے۔ الغرض جس عورت کی گود میں بھی وہ جاتا ہے اسے اپنی ماں سمجھنے لگتا ہے اور اسکے خیال میں ماں کی متعدد صورتیں آتی ہیں۔ پس یہاں بھی وہ صورت کثیرین پر صادق آئی لہٰذا اسے بھی کلی کہنا چاہئے حالانکہ وہ کلی نہیں بلکہ جزئی ہے۔ خلاصہ یہ کہ ان تینوں مثالوں میں جزئی کی تعریف پر کلی کی تعریف صادق آرہی ہے جسکی وجہ سے کلی کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہی اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ کلی کی تعریف میں جو کثیرین کا لفظ کہا گیا ہے اس سے مراد کثیرین علی سبیل الاجتماع ہے نہ کہ علی سبیل البدلیت یعنی کلی وہ ہے جس میں کثیرین کا وجود یکبارگی ہونا چاہئے بدل بدل کر نہیں اور اعتراض مذکور میں کثیرین کا وجود علی سبیل الاجتماع نہیں بلکہ علی سبیل البدلیت ہے کیونکہ مذکورہ تینوں صورتوں میں وحدت ماخوذ ہے یعنی ایک چیز سے ایک دفعہ ایک ہی صورت حاصل ہوئی اور یہ وحدت کثرت کے منافی ہے جس کی وجہ سے یقیناً کثیرین کا وجود علی سبیل البدلیت ہوگا۔ ہاں اگر ان صورتوں میں وحدت کا اعتبار نہ ہوتا تو البتہ بغیر کسی اعتراض کے یہ کلی ہوتے پس کلی کی تعریف جامع ہے اور جزئی کی تعریف دخول غیر سے مانع ہے اور اعتراض فاسد ہے۔

فَصْلٌ فِي النِّسْبَةِ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ اِعْلَمْ اَنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَ الْكُلِّيَّيْنِ تُتَصَوَّرُ عَلٰى اَنْحَاءٍ اَرْبَعَةٍ لِاَنَّكَ اِذَا اَخَذْتَ كُلِّيَّيْنِ فَاِمَّا اَنْ يَّصْدُقَ كُلٌّ مِّنْهُمَا عَلٰى مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَهُمَا مُتَسَاوِيَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالنَّاطِقِ لِاَنَّ كُلَّ اِنْسَانٍ نَاطِقٌ وَكُلَّ نَاطِقٍ اِنْسَانٌ اَوْ يَصْدُقُ اَحَدُهُمَا عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ وَلَا يَصْدُقُ الْاٰخَرُ عَلٰى جَمِيْعِ اَفْرَادِ اَحَدِهِمَا فَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا كَالْحَيَوَانِ وَالْاِنْسَانِ فَيَصْدُقُ الْحَيَوَانُ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاِنْسَانُ وَلَا يَصْدُقُ الْاِنْسَانُ عَلٰى كُلِّ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْحَيَوَانُ بَلْ عَلٰى بَعْضِهٖ اَوْ لَا يَصْدُقُ شَيْءٌ مِّنْهُمَا عَلٰى شَيْءٍ مِّمَّا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَهُمَا مُتَبَايِنَانِ كَالْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ اَوْ يَصْدُقُ بَعْضُ كُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا عَلٰى بَعْضِ مَا يَصْدُقُ عَلَيْهِ الْاٰخَرُ فَبَيْنَهُمَا عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِّنْ وَجْهٍ كَالْاَبْيَضِ وَالْحَيَوَانِ فَفِي الْبَطِّ يَصْدُقُ كُلٌّ مِّنْهُمَا وَفِي الْفِيْلِ يَصْدُقُ الْحَيَوَانُ فَقَطْ وَفِي الثَّلْجِ وَالْعَاجِ يَصْدُقُ الْاَبْيَضُ فَقَطْ فَهٰذِهٖ اَرْبَعُ نِسَبٍ اَلتَّسَاوِيْ وَالتَّبَايُنُ وَالْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مُطْلَقًا وَالْعُمُوْمُ وَالْخُصُوْصُ مِنْ وَجْهٍ فَاحْفَظْ ذٰلِكَ

ترجمہ :۔ یہ فصل ہے دو کلیوں کے درمیان نسبت کے بیان میں۔ جان لو کہ نسبت دو کلیوں کے درمیان متصور

ہوتی ہے چار نسبتوں پر۔ اس لئے کہ جب تم دو کلیوں کو لوگے تو یا ان میں سے ہر ایک صادق آئیگی ہر اس چیز پر جس پر دوسری صادق آتی ہے تو یہ دونوں تساوی ہیں۔ جیسے انسان اور ناطق اس لئے کہ ہر انسان ناطق ہے اور ہر ناطق انسان ہے۔ یا ان میں سے ہر ایک صادق آئے گی ہر اس پر جس پر دوسری صادق آتی ہے اور دوسری صادق نہیں آئے گی ان میں سے ایک کے تمام افراد پر تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق ہے جیسے حیوان اور انسان پس صادق آتا ہے حیوان ہر اس پر جس پر انسان صادق آتا ہے اور انسان نہیں صادق آتا ہے ہر اس پر جس پر حیوان صادق آتا ہے بلکہ اسکے بعض پر یا ان دونوں میں سے کوئی چیز صادق نہیں آئے گی ان میں سے کسی چیز پر جس پر دوسری صادق آتی ہے تو یہ دونوں متباین ہیں۔ جیسے انسان اور فرس یا صادق آئے گا ان دونوں میں سے ہر ایک کا بعض اس کے بعض پر جس پر دوسری صادق آتی ہے تو ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ ہے۔ جیسے ابیض اور حیوان پس بطخ میں ان دونوں میں سے ہر ایک صادق آتا ہے اور ہاتھی میں صرف حیوان صادق آتا ہے اور برف اور ہاتھی کے دانت میں صرف ابیض صادق آتا ہے۔ پس یہ چار نسبتیں ہیں تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ انہیں یاد کرلو۔

توضیح:۔ مصنفؒ کلی کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے دو کلیوں کے درمیان نسبت بیان فرمارہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ دو کلیوں کے درمیان چار طرح کی نسبت ہوتی ہے جسے نسب اربعہ کہا جاتا ہے۔ تساوی، تباین، عموم وخصوص مطلق، عموم وخصوص من وجہ۔ دلیل حصر یہ ہے کہ کلیتین دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو ان دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی پر صادق آئے گی یا بالکل صادق نہیں آئے گی اگر صادق نہیں آئے گی تو یہ دونوں متبایان ہیں۔ اور ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔ اور اگر صادق آئے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو ان میں سے ہر ایک کلی دوسری کلی کے تمام افراد پر صادق آئے گی یا تمام افراد پر صادق نہیں آئے گی اگر تمام افراد پر صادق آئیگی تو یہ دونوں متساویان کہلاتی ہیں اور ان دونوں کے درمیان تساوی کی نسبت ہے۔ اور اگر تمام افراد پر صادق نہیں آئے گی تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلی کلی دوسری کے تمام افراد پر صادق آئے گی اور دوسری کلی پہلی کے بعض پر صادق آئے گی اور بعض پر نہیں یا دونوں میں سے ہر ایک کلی دوسری کے بعض پر صادق آئے گی اور بعض پر نہیں۔ پہلی صورت میں دونوں کو اعم واخص مطلق کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے اور دوسری صورت میں دونوں کو اعم واخص من وجہ کہا جاتا ہے اور ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے۔ تباین کی مثال انسان اور فرس ہیں کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی ایک دوسرے پر صادق نہیں آتا۔ یعنی نہ تو انسان کا کوئی فرد گھوڑا ہے اور نہ ہی گھوڑے کا کوئی فرد انسان ہے۔ تساوی کی مثال انسان اور ناطق ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے تمام افراد پر صادق آتا ہے یعنی جو انسان ہے وہی ناطق ہے اور جو ناطق ہے وہی انسان ہے۔

عموم وخصوص مطلق کی مثال حیوان اور انسان ہیں کہ حیوان انسان کے تمام افراد پر صادق آتا ہے کیونکہ جو انسان ہے وہ حیوان بھی ہے لیکن انسان حیوان کے تمام افراد پر صادق نہیں آتا بلکہ بعض افراد پر صادق آتا ہے اور بعض پر نہیں کیونکہ جو حیوان ہے وہ سب انسان نہیں بلکہ بعض انسان ہیں اور بعض غیر انسان اسے اس طرح سمجھئے کہ اس میں دو مادے (ایک اجتماع کا ایک افتراق کا) ہوتے ہیں۔ مادہ اجتماع کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کلی ایک جگہ جمع ہو جائیں اور مادۂ افتراق کا مطلب یہ ہے کہ ایک کلی پائی جائے اور دوسری نہیں مثلاً زید ہے جو انسان ہے اور حیوان بھی ہے تو یہاں دونوں پائی گئیں یہی مادہ اجتماع ہے اور مثلاً گائے ہے جو حیوان تو ہے مگر انسان نہیں تو یہاں ایک کلی پائی گئی اور دوسری نہیں یہی مادہ افتراق ہے۔

خلاصہ یہ کہ یہاں ایک مادۂ اجتماع ہے اور ایک مادۂ افتراق اور جہاں ایسا ہوگا وہاں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ عموم وخصوص من وجہ کی مثال ابیض اور حیوان ہیں کہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بعض افراد پر صادق آتا ہے تمام افراد پر نہیں۔ اسے یوں سمجھئے کہ اس میں تین مادے (ایک اجتماع کا اور دو افتراق کے) ہوتے ہیں۔ مثلاً بطخ ہے جس پر ابیض بھی صادق آتا ہے اور حیوان بھی صادق آتا ہے کیونکہ بطخ حیوان ابیض ہے پس یہ اجتماع کا مادہ ہوا اور مثلاً ہاتھی ہے جو حیوان تو ہے مگر ابیض نہیں تو یہاں ایک کلی صادق آئی مگر دوسری نہیں یہ ایک افتراق کا مادہ ہوا۔ اور جیسے برف اور ہاتھی کے دانت ہیں کہ یہ دونوں ابیض تو ہیں مگر حیوان نہیں۔ لہٰذا یہاں دوسرا افتراق کا مادہ ہوا۔ اور جہاں یہ تین مادے پائے جائیں گے۔ وہاں عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہوگی۔

فائدہ:۔ مذکورہ نسب اربعہ کے متحقق ہونے کے لئے مصنفؒ نے دو کلیوں کا انتخاب کیا جس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں ہی کے درمیان پائی جاتی ہیں دو جزئی یا ایک کلی اور ایک جزئی کے درمیان یہ چاروں نسبتیں متحقق نہیں ہوتیں۔ کیونکہ دو جزئیوں کے درمیان صرف تباین کی نسبت ہوتی ہے اور ایک کلی اور جزئی کے درمیان صرف عموم وخصوص مطلق یا تباین کی نسبت ہوتی ہے کیونکہ وہ جزئی اگر اس کلی کا جزء ہے تو اس میں عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی اور اگر وہ جزئی اس کلی کا جزء نہیں تو چونکہ وہ جزئی اس کلی کے مباین ہوگی۔ لہٰذا صرف تباین کی نسبت ہوگی۔ الغرض چاروں نسبتیں صرف دو کلیوں کے درمیان ہی متحقق ہوتی ہیں اس لئے مصنفؒ نے فرمایا۔

"فصل فی النسبۃ بین الکلیین"

> فَصْلٌ وَقَدْ يُقَالُ لِلْجُزْئِيِّ مَعْنًى اٰخَرُ وَهُوَ مَا كَانَ اَخَصَّ تَحْتَ الْاَعَمِّ فَالْاِنْسَانُ عَلٰى هٰذَا التَّعْرِيْفِ جُزْئِيٌّ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْحَيَوَانِ وَكَذَا الْحَيَوَانُ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجِسْمِ النَّامِيْ وَكَذَا الْجِسْمُ النَّامِيْ لِدُخُوْلِهٖ تَحْتَ الْجِسْمِ الْمُطْلَقِ وَكَذَا الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ لِدُخُوْلِهٖ

تَحْتَ الْجَوْهَرِ وَالنِّسْبَةُ بَيْنَ الْجُزْئِيِّ الْحَقِيْقِيِّ وَبَيْنَ هٰذَا الْجُزْئِيِّ الْمُسَمّٰى بِالْجُزْئِيِّ الْإِضَافِيِّ عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مُطْلَقًا لِاجْتِمَاعِهِمَا فِيْ زَيْدٍ مَثَلًا وَصِدْقِ الْإِضَافِيِّ بِدُوْنِ الْحَقِيْقِيِّ فِي الْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ جُزْئِيٌّ إِضَافِيٌّ وَلَيْسَ بِجُزْئِيٍّ حَقِيْقِيٍّ لِأَنَّ صِدْقَهُ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ غَيْرُ مُمْتَنِعٍ

ترجمہ :۔ اور کبھی جزئی کے لئے دوسرا معنی بولا جاتا ہے۔ اور وہ ایسی جزئی ہے جو اعم کے تحت اخص ہو۔ کیونکہ انسان اس تعریف کی بنا پر جزئی ہے اس کے داخل ہونے کی وجہ سے حیوان کے تحت اور اسی طرح حیوان اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جسم نامی کے تحت اور اسی طرح جسم نامی اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جسم مطلق کے تحت۔ اور اسی طرح جسم مطلق اس کے داخل ہونے کی وجہ سے جوہر کے تحت اور نسبت جزئی حقیقی اور اس جزئی کے درمیان جسے جزئی اضافی کہا جاتا ہے عموم وخصوص مطلق کی ہے ان دونوں کے جمع ہونے کی وجہ سے زید کے اندر مثال کے طور پر اور اضافی کے صادق آنے کی وجہ سے بغیر حقیقی کے انسان کے اندر کیونکہ یہ جزئی اضافی ہے۔ اور جزئی حقیقی نہیں اس لئے کہ اس کا کثیرین پر صادق آنا محال نہیں ہے۔

توضیح :۔ یاد رکھئے کہ جزئی کی دو قسمیں ہیں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی۔ اس سے قبل مصنفؒ نے جزئی کی تعریف کرتے ہوئے جو" مایمنع نفس تصورہ عن صدقہ علی کثیرین " فرمایا تھا وہ جزئی حقیقی کی تعریف تھی اور اب جزئی اضافی کی تعریف فرما کر جزئی اضافی اور حقیقی کے درمیان نسبت بیان فرما رہے ہیں۔

جزئی اضافی اس مفہوم کو کہا جاتا ہے جو کسی عام کے تحت خاص ہو اگرچہ وہ بالذات عام ہی کیوں نہ ہو تو چونکہ اسے عام کی طرف نسبت کرتے ہوئے جزئی کہا جاتا ہے اس لئے اس کا نام جزئی اضافی ہے اس کو سمجھنے کے لئے یہ سمجھئے کہ وہ کلی جو سب سے زائد عام ہے وہ جوہر ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق ہے اور جسم مطلق کے نیچے جسم نامی ہے اور جسم نامی کے نیچے حیوان ہے اور حیوان کے نیچے انسان ہے اور انسان کے نیچے انسان کے افراد زید، عمرو، بکر وغیرہ ہیں۔

اب ان چیزوں کی ترتیب اس طرح ہوئی ←

جوہر
↓
جسم مطلق
↓
جسم نامی
↓
حیوان
↓
انسان
↓
زید

اس ترتیب سے آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ زید انسان سے خاص ہے اور انسان زید سے عام ہے۔ لہٰذا زید کو انسان کے تحت ہونے کے اعتبار سے جزئی اضافی کہا جائے گا اسی طرح انسان حیوان کے تحت خاص ہے۔ لہٰذا اسے بھی جزئی اضافی کہا جائے گا۔ اسی طرح حیوان جسم نامی کے تحت خاص ہے اور جسم نامی جسم مطلق کے تحت خاص ہے اور جسم مطلق جوہر کے تحت خاص ہے۔ لہٰذا یہ سب بھی جزئی اضافی ہیں مگر جوہر سب سے عام ہے اس کے اوپر کوئی عام نہیں۔ لہٰذا اسے جزئی اضافی نہیں بلکہ کلی کہا جائے گا۔

قولہ النسبۃ :۔ یہاں جزئی حقیقی اور جزئی اضافی کے درمیان نسبت بیان کی جارہی ہے کہ ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے کیونکہ اس سے پہلی فصل میں آپ کو بتایا گیا تھا کہ عموم وخصوص مطلق میں دو مادے (ایک مادہ اجتماع کا اور ایک مادہ افتراق کا) ہوتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ زید پر جزئی حقیقی اور جزئی اضافی دونوں صادق آتی ہیں۔ لہٰذا یہ اجتماع کا مادہ ہوا۔ جزئی حقیقی تو اس لئے کہ اس کا صدق کثیرین پر محال ہے اور جزئی اضافی اس لئے کہ یہ انسان عام کے تحت خاص ہے۔ نیز انسان پر صرف جزئی اضافی صادق آتی ہے۔ جزئی حقیقی نہیں۔ لہٰذا یہ افتراق کا مادہ ہوا۔ جزئی اضافی اس لئے صادق آتی ہے کہ انسان حیوان عام کے تحت خاص ہے اور جزئی حقیقی اس لئے صادق نہیں آتی کہ انسان کا کثیرین پر صادق آنا محال نہیں ہے۔

> فصلٌ اَلْکُلِّیَّاتُ خَمْسٌ اَلْاَوَّلُ اَلْجِنْسُ وَهُوَ کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُخْتَلِفِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَا هُوَ کَالْحَیَوَانِ فَاِنَّهٗ مَقُوْلٌ عَلَی الْاِنْسَانِ وَالْفَرَسِ وَالْغَنَمِ اِذَا سُئِلَ عَنْهَا بِمَا هِیَ وَیُقَالُ الْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا فَالْجَوَابُ حَیَوَانٌ

ترجمہ :۔ کلیات پانچ ہیں اول جنس اور وہ ایسی کلی ہے جو بولی جائے کثیرین مختلفین بالحقائق پر ما ھو کے جواب میں جیسے حیوان کیونکہ یہ بولا جاتا ہے انسان فرس اور غنم پر جب ان کے بارے میں ما ہی کے ذریعہ سوال کیا جائے اور کہا جائے اَلْاِنْسَانُ وَالْفَرَسُ مَا هُمَا (یعنی انسان اور فرس کیا ہیں) تو جواب ہوگا حیوان۔

توضیح :۔ کلی اور جزئی کے مفہوم سے پورے طور پر فارغ ہونے کے بعد کلی کی اپنے افراد کی حقیقت ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے تقسیم فرما رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ اولاً کلی کی دو قسمیں ہیں کلی ذاتی۔ کلی عرضی۔

کلی ذاتی :۔ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت میں داخل ہو۔ کلی عرضی :۔ وہ کلی ہے جو اپنے افراد کی حقیقت سے خارج ہو۔ پھر کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں۔ جنس۔ نوع۔ فصل۔ اور کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ، عرض عام جنس وہ کلی ذاتی ہے جو ما ھو کے جواب میں بہت سے مختلف حقیقت والے افراد پر بولی جائے۔ جیسے حیوان کہ جب سوال کیا جائے الانسان ما ھو الفرس ما ھو الغنم ما ھو تو اسکے جواب میں کہا جائے گا حیوان پس ما ھو کے جواب میں حیوان کا اطلاق انسان، فرس، غنم پر ہوا اور یہ سب مختلف حقیقت والے افراد ہیں۔ لہٰذا حیوان جنس ہے۔

فائدہ :۔ جنس کی دو قسمیں ہیں۔ جنس قریب، جنس بعید۔ جنس قریب وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کے لئے بلا واسطہ جنس ہو جیسے حیوان انسان کے لئے کہ دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ جنس بعید وہ کلی ذاتی ہے جو نوع کیلئے بالواسطہ جنس ہو۔ جیسے جسم نامی انسان کے لئے کہ ان دونوں کے درمیان حیوان کا واسطہ ہے۔

فائدہ نمبر ۲:۔ ماھو بمعنی وہ کیا ہے سے مراد مناطقہ کی وہ اصطلاح ہے جس کے ذریعہ کسی شئی کی حقیقت دریافت کی جاتی ہے جیسے انسان کی حقیقت دریافت کرنے کے لئے کہا جاتا ہے اَلْاِنْسَانُ مَا ہُوَ تو جواب ہوتا ہے حیوان۔ یعنی انسان کی حقیقت حیوان ہے۔

> فصل اَلثَّانِیْ النَّوْعُ وَھُوَ کُلِّیٌّ مَقُوْلٌ عَلٰی کَثِیْرِیْنَ مُتَّفِقِیْنَ بِالْحَقَائِقِ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ وَلِلنَّوْعِ مَعْنًی اٰخَرُ وَیُقَالُ لَہٗ النَّوْعُ الْاِضَافِیُّ وَھُوَ مَاھِیَۃٌ یُقَالُ عَلَیْھَا وَعَلٰی غَیْرِھَا الْجِنْسُ فِیْ جَوَابِ مَاھُوَ وَبَیْنَ النَّوْعِ الْحَقِیْقِیِّ وَالنَّوْعِ الْاِضَافِیِّ عُمُوْمٌ وَخُصُوْصٌ مِّنْ وَّجْہٍ لِتَصَادُقِھِمَا عَلَی الْاِنْسَانِ وَصِدْقِ الْحَقِیْقِیِّ بِدُوْنِ الْاِضَافِیِّ فِی النُّقْطَۃِ وَصِدْقِ الْاِضَافِیِّ بِدُوْنِ الْحَقِیْقِیِّ فِی الْحَیَوَانِ۔

ترجمہ:۔ دوسری قسم نوع ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو بولی جائے کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں۔ اور نوع کا ایک دوسرا معنی ہے جسے نوع اضافی کہا جاتا ہے اور وہ ایسی ماہیت ہے کہ اس پر اور اسکے غیر پر جنس بولی جائے ماھو کے جواب میں۔ اور نوع حقیقی و نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ ہے ان دونوں کے صادق آنے کی وجہ سے انسان پر اور حقیقی کے صادق آنے کی وجہ سے بغیر اضافی کے نقطہ میں اور اضافی کے صادق آنے کی وجہ سے بغیر حقیقی کے حیوان میں۔

توضیح:۔ اس فصل میں کلی ذاتی کی دوسری قسم نوع کا بیان ہے۔ جزئی کی طرح نوع کی بھی دو قسمیں ہیں۔ نوع حقیقی نوع اضافی۔ نوع حقیقی وہ کلی ذاتی ہے جو ماھو کے جواب میں بہت سے ایک حقیقت والے افراد پر بولی جائے جیسے انسان کہ جب سوال کیا جائے زید ما ھو، عمرو ما ھو، بکر ما ھو تو اس کے جواب میں کہا جائے گا انسان۔ پس ماھو کے جواب میں انسان کا اطلاق زید، عمرو، بکر پر ہوا۔ اور یہ سب ایک حقیقت والے افراد ہیں کیونکہ سب کی حقیقت حیوان ناطق ہے۔ لہٰذا انسان نوع حقیقی ہے۔ نوع اضافی۔ وہ کلی ذاتی ہے جسکے ساتھ کسی دوسری ماہیت کو لے کر ماھو سے سوال کیا جائے تو جواب میں جنس بولی جائے جیسے حیوان کہ اس کو شجر کے ساتھ لیکر سوال کیا جائے کہ الحیوان والشجر ماھما تو جواب میں جسم نامی بولا جائے گا یہی نوع اضافی ہے۔

قولہ بین النوع الحقیقی:۔ یہاں نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان نسبت بیان کی جارہی ہے کہ ان کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہے کیونکہ اس سے پہلی فصل میں آپ کو بتایا گیا کہ عموم و خصوص من وجہ میں تین مادے (دو مادے افتراق کے اور ایک مادہ اجتماع کا) ہوتے ہیں اور یہاں بھی ایسا ہی ہے اس لئے کہ انسان پر نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں صادق آتی ہیں۔ لہٰذا یہ اجتماع کا مادہ ہوا۔ نوع حقیقی تو اسلئے کہ یہ ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ماھو کے جواب میں بولی جاتی ہے اور نوع اضافی اس لئے کہ اسکے ساتھ فرس کو لیکر جب یہ سوال کیا جائے کہ

الانسان والفرس ما ہما تو جواب میں حیوان جو جنس ہے بولا جائے گا۔ اور نقطہ پر صرف نوع حقیقی صادق آتی ہے۔ نوع اضافی نہیں۔ لہٰذا یہ ایک افتراق کا مادہ ہوا۔ نوع حقیقی تو اس لئے صادق آتی ہے کہ یہ ایسی کلی ہے جو کثیرین متفقین بالحقائق پر ما ہی کے جواب میں بولی جاتی ہے یعنی جب سوال کیا جائے کہ النقطۃ ما ہی تو جواب ہوگا ھی عرض نام بالخط لا یقبل القسمۃ مطلقا اور ظاہر ہے کہ اس کے افراد کثیر ہیں لیکن سب کی حقیقت ایک ہے اور نوع اضافی اس لئے صادق نہیں آتی ہے کہ اس کے اوپر کوئی ایسی جنس نہیں کہ جب اس کے ساتھ کسی دوسری ماہیت کو لیکر ما ہی سے سوال کیا جائے تو جواب میں وہ جنس آئے۔

نیز حیوان پر صرف نوع اضافی صادق آتی ہے نوع حقیقی نہیں لہٰذا یہ دوسرا افتراق کا مادہ ہوا۔ نوع اضافی تو اس لئے صادق آتی ہے کہ جب اسکے ساتھ شجر کو لیکر یہ سوال کیا جائے کہ الحیوان والشجر ما ہما تو جواب میں جسم نامی بولا جائے گا جو جنس ہے۔ الغرض انسان پر نوع حقیقی اور نوع اضافی دونوں صادق آتی ہیں۔ اور نقطہ پر صرف نوع حقیقی صادق آتی ہے اضافی نہیں۔ اور حیوان پر صرف نوع اضافی صادق آتی ہے حقیقی نہیں۔ پس یہ تین مادے (دو افتراق کے اور ایک اجتماع کا) ہوئے۔ لہٰذا نوع حقیقی اور نوع اضافی کے درمیان عموم و خصوص من وجہ کی نسبت ہوئی لیکن متاخرین کی رائے کے اعتبار سے ہے اور متقدمین کے یہاں ان کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نوع حقیقی خاص اور نوع اضافی عام ہے۔

فَصْلٌ فِیْ تَرْتِیْبِ الْاَجْنَاسِ اَلْجِنْسُ اِمَّا سَافِلٌ وَھُوَ مَا لَا یَکُوْنُ تَحْتَہٗ جِنْسٌ وَیَکُوْنُ فَوْقَہٗ جِنْسٌ بَلْ اِنَّمَا یَکُوْنُ تَحْتَہُ النَّوْعُ کَالْحَیَوَانِ فَاِنَّہٗ تَحْتَہُ الْاِنْسَانُ وَھُوَ نَوْعٌ وَفَوْقَہُ الْجِسْمُ النَّامِیْ وَھُوَ جِنْسٌ فَالْحَیَوَانُ جِنْسٌ سَافِلٌ وَاِمَّا مُتَوَسِّطٌ وَھُوَ مَا یَکُوْنُ تَحْتَہٗ جِنْسٌ وَفَوْقَہٗ اَیْضًا جِنْسٌ کَالْجِسْمِ النَّامِیْ فَاِنَّ تَحْتَہُ الْحَیَوَانَ وَفَوْقَہُ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ وَاِمَّا عَالٍ وَھُوَ مَا لَا یَکُوْنُ فَوْقَہٗ جِنْسٌ وَیُسَمّٰی بِجِنْسِ الْاَجْنَاسِ اَیْضًا کَالْجَوْھَرِ فَاِنَّہٗ لَیْسَ فَوْقَہٗ جِنْسٌ وَتَحْتَہُ الْجِسْمُ الْمُطْلَقُ وَالْجِسْمُ النَّامِیْ وَالْحَیَوَانُ۔

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے اجناس کی ترتیب میں جنس یا تو سافل ہے اور وہ ایسی جنس ہے جس کے نیچے جنس نہ ہو اور اس کے اوپر جنس ہو بلکہ اسکے نیچے نوع ہو جیسے حیوان کیونکہ اس کے نیچے انسان ہے اور وہ نوع ہے اور اس کے اوپر جسم نامی ہے اور وہ جنس ہے۔ لہٰذا حیوان جنس سافل ہے اور یا تو متوسط ہے اور وہ ایسی جنس ہے جس کے نیچے جنس ہو اور اس کے اوپر بھی جنس ہو۔ جیسے جسم نامی کیونکہ اس کے نیچے حیوان ہے اور اس کے اوپر جسم مطلق ہے۔ اور یا تو عالی ہے

اور وہ ایسی جنس ہے جس کے اوپر جنس نہ ہو اور نام رکھا جاتا ہے جنس الاجناس بھی۔ جیسے جوہر کیونکہ اسکے اوپر کوئی جنس نہیں ہے اور اس کے نیچے جسم مطلق ہے اور جسم نامی اور حیوان ہیں۔

توضیح :۔ یہاں ترتیب کے اعتبار سے جنس کی تقسیم فرما رہے ہیں چونکہ جنس کا کمال ہے عام ہونا۔ لہٰذا اسکی ترتیب نیچے سے اوپر چڑھتے ہوئے ہوگی اور وہ جنس جو سب سے عام ہوگی اسے جنس عالی کہا جائے گا اور جو سب سے خاص ہوگی۔ اسے جنس سافل کہا جائے گا اور جو من وجہ عام اور من وجہ خاص ہوگی اسے جنس متوسط کہا جائے گا۔ اس اعتبار سے جنس کی تین قسمیں ہوئیں۔ جنس[1] سافل، جنس[2] متوسط، جنس[3] عالی۔

جنس سافل :۔ وہ جنس ہے جسکے اوپر تو جنس ہو مگر نیچے کوئی جنس نہ ہو بلکہ نوع ہو جیسے حیوان کہ اس کے اوپر جسم نامی جسم مطلق اور جوہر ہیں اور یہ سب جنس ہیں مگر اسکے نیچے کوئی جنس نہیں کیونکہ اس کے نیچے انسان ہے اور یہ نوع ہے۔

جنس متوسط :۔ وہ جنس ہے جس کے اوپر اور نیچے دونوں طرف جنس ہو جیسے جسم نامی کہ اس کے اوپر جسم مطلق اور جوہر ہیں۔ اور یہ دونوں جنس ہیں نیز اس کے نیچے حیوان ہے اور یہ بھی جنس ہے اسی طرح جسم مطلق کہ اس کے اوپر جوہر ہے اور نیچے جسم نامی اور حیوان ہیں اور یہ سب جنس ہیں۔

جنس عالی :۔ وہ جنس ہے جس کے نیچے تو جنس ہو مگر اوپر کوئی جنس نہ ہو جیسے جوہر کہ اس کے نیچے جسم مطلق جسم نامی اور حیوان ہیں اور یہ سب جنس ہیں لیکن اس کے اوپر کوئی جنس نہیں۔ جنس عالی کو جنس الاجناس بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ تمام جنسوں کی جنس ہے۔

واضح رہے کہ جنس کی ایک چوتھی قسم جنس مفرد ہے اور وہ ایسی جنس ہے جو اس ترتیب میں واقع نہ ہو یعنی نہ تو اس کے نیچے جنس ہو اور نہ ہی اس کے اوپر جنس ہو جیسے عقل اس اعتبار سے کہ اس کے افراد مختلف الحقیقت ہوں اور ان کے واسطے جوہر جنس نہ ہو تو اس وقت عقل جنس مفرد ہے کیونکہ اس کے نیچے اور اوپر کوئی جنس نہیں۔

فصل الاجناس العالية عشرة وليس في العالم شئ خارجا من هذه الاجناس ويقال لهذه الاجناس العالية المقولات العشر ايضا احدها الجوهر والباقي المقولات التسع للعرض والجوهر هو الموجود لا في موضوع اي محل بل قائم بنفسه كالاجسام والعرض هو الموجود في موضوع اي محل والمقولات العرضية هي الكم والكيف والاضافة والاين والملك والفعل والانفعال والمتى والوضع وتجمعها هذا البيت الفارسي

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز ٭ با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

ترجمہ :۔ اجناس عالیہ دس ہیں اور دنیا میں کوئی چیز ان اجناس سے خارج نہیں اور کہا جاتا ہے ان اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ بھی۔ ان میں سے ایک جوہر ہے اور باقی نو مقولات عرض کے ہیں۔ جوہر وہ موجود ہے جو کسی موضوع یعنی

محل میں ہو۔ اور مقولات عرضیہ یہ ہیں۔ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متیٰ، وضع، اور ان سب کو فارسی کا یہ شعر جمع کر رہا ہے ؎

مردے دراز نیکو و بدم بشہر امروز بانو استہ نشستہ از کرد خویش فیروز

(یعنی میں نے آج ایک لمبے نیک مرد کو شہر میں دیکھا جو محبوب کے ساتھ بیٹھ کر اپنی کارکردگی سے خوش تھا۔)

توضیح:۔ یاد رکھئے کہ اجناس عالیہ جن کی تعریف اوپر مذکور ہوئی درحقیقت فلسفہ کا مضمون ہے لیکن فائدہ کی خاطر یہاں بیان فرمارہے ہیں۔ یہ اجناس عالیہ دس ہیں اور دنیا کی کوئی چیز بھی ان اجناس سے خارج نہیں بلکہ ان میں موجود ہے البتہ واجب تعالےٰ ان سے خارج ہیں کیونکہ عالم ماسویٰ اللہ کو کہا جاتا ہے اور جب یہ اجناس عالم میں منحصر ہیں تو یقیناً واجب تعالیٰ ان سے خارج ہوں گے۔ اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ بھی کہا جاتا ہے۔ ان مقولات میں سے ایک جوہر ہے اور بقیہ نو اعراض ہیں اور وہ یہ ہیں۔ کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متیٰ، وضع۔

جوہر:۔ وہ جنس عالی ہے جو موجود تو ہو لیکن اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو بلکہ قائم بالذات ہو۔ جیسے اجسام کہ یہ بالذات قائم ہیں اپنے وجود کے لئے کسی محل کے محتاج نہیں۔

عرض:۔ وہ جنس ہے جو کسی محل میں موجود ہو یعنی اپنے وجود میں کسی محل کی محتاج ہو قائم بالذات نہ ہو۔ جیسے موٹاپا کہ یہ اپنے وجود کے لئے جسم کا محتاج ہوتا ہے قائم بالذات نہیں ہوتا۔ اب اعراض تسعہ میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیے

کم:۔ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول کرے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ متصل۔ منفصل۔ متصل وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک ہو۔ جیسے مقدار۔ منفصل۔ وہ کم ہے جو اپنے اجزاء کے درمیان مشترک نہ ہو جیسے عدد۔

کیف:۔ وہ عرض ہے جو بالذات تقسیم کو قبول نہ کرے بلکہ غیر کے واسطے سے تقسیم کو قبول کرے۔ جیسے خوبصورتی اور بدصورتی وغیرہ۔

اضافت:۔ اس نسبت کا نام ہے جو ایسی دو شیٔ کے درمیان ہو جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے ابوۃ و بنوۃ یعنی باپ ہونا اور بیٹا ہونا وغیرہ۔

این:۔ اس حالت کا نام ہے جو کسی شی کو مکان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو۔ جیسے زید کا گھر میں ہونا۔

(مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مس کر رہا ہو جیسے پیاز کا ہر ہر پرت)

ملک:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی جسم کے ساتھ کسی چیز کے متصل ہونے سے حاصل ہوتی ہے جیسے ٹوپی و کوٹ وغیرہ پہننے کے بعد جو ہیئت ہوتی ہے۔

فعل:۔ اس ہیئت کا نام ہے جو فاعل کے کسی چیز میں اثر ڈالنے کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسے کاتب کا لکھنا بڑھئی کا لکڑی کاٹنے کے لئے آری چلانا وغیرہ۔

انفعال :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی شی کو اس وقت حاصل ہوتی ہے جب وہ فاعل کا اثر قبول کرلیتی ہے۔ جیسے لکڑی کاٹنے پر اس کا کٹ جانا۔

متیٰ :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو کسی شیٔ کو زمان میں ہونے کے اعتبار سے حاصل ہو۔ جیسے جمعہ کے روز چھٹی کا ہونا۔

وضع :۔ اس ہیئت کا نام ہے جو جسم کو اس کے باہمی اجزاء کے انتقال وانفعال سے حاصل ہوتی ہے۔ جیسے بیٹھنے کی ہیئت کھڑے ہونے کی ہیئت وغیرہ۔

یہ مذکورہ اجناس عالیہ (مقولات عشرہ) فارسی کے اس شعر میں پائے جاتے ہیں۔ ؎

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز ۔۔۔ با خواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

مردے جوہر ہے دراز کم ہے۔ نیکو کیف ہے۔ دیدم انفعال ہے۔ شہر این ہے۔ امروز متیٰ ہے خواستہ اضافت ہے۔ نشستہ وضع ہے۔ کرد فعل ہے۔ فیروز ملک ہے۔

فَصْلٌ فِیْ تَرْتِیْبِ الْاَنْوَاعِ اِعْلَمْ اَنَّ الْاَنْوَاعَ قَدْ تَتَرَتَّبُ مُتَنَازِلَۃً فَالنَّوْعُ قَدْ یَکُوْنُ تَحْتَہٗ نَوْعٌ وَلَا یَکُوْنُ فَوْقَہٗ نَوْعٌ فَھُوَ النَّوْعُ الْعَالِیْ وَقَدْ یَکُوْنُ تَحْتَہٗ نَوْعٌ وَفَوْقَہٗ نَوْعٌ فَھُوَ النَّوْعُ الْمُتَوَسِّطُ وَقَدْ لَا یَکُوْنُ تَحْتَہٗ نَوْعٌ وَیَکُوْنُ فَوْقَہٗ نَوْعٌ وَھُوَ النَّوْعُ السَّافِلُ وَیُقَالُ لَہٗ نَوْعُ الْاَنْوَاعِ اَیْضًا

ترجمہ :۔ یہ فصل ہے انواع کی ترتیب میں جان لو کہ انواع مرتب ہوتے ہیں اترتے ہوئے پس نوع کبھی اس کے نیچے نوع ہوتی ہے اور اس کے اوپر نوع نہیں ہوتی تو یہ نوع عالی ہے اور کبھی اسکے نیچے نوع ہوتی ہے اور اسکے اوپر نوع ہوتی ہے اور یہ نوع متوسط ہے اور کبھی اسکے نیچے نوع نہیں ہوتی اور اوپر نوع ہوتی ہے اور یہ نوع سافل ہے۔ اور اسے نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔

توضیح :۔ یاد رکھئے کہ جنس کی طرح ترتیب کے اعتبار سے نوع کی بھی تقسیم کی جاتی ہے چونکہ نوع کا کمال ہے۔ خاص ہونا۔ لہٰذا اس کی ترتیب اوپر سے نیچے اترتے ہوئے ہوگی اور وہ نوع جو سب سے خاص ہوگی اسے نوع عالی کہا جائیگا اور جو سب سے عام ہوگی اسے نوع سافل کہا جائے گا اور جو من وجہ خاص اور من وجہ عام ہوگی اسے متوسط کہا جائیگا اس اعتبار سے نوع کی بھی تین قسمیں ہوئیں۔ نوع عالی۔ نوع متوسط۔ نوع سافل لیکن ایک چوتھی قسم نوع مفرد بھی ہے جو کتاب میں مذکور نہیں ہے۔

نوع عالی :۔ وہ نوع ہے جسکے نیچے تو نوع ہو لیکن اوپر کوئی نوع نہ ہو بلکہ اوپر جنس ہو جیسے جسم مطلق کہ اس کے نیچے جسم نامی، حیوان، انسان یہ سب نوع ہیں۔ لیکن اسکے اوپر کوئی نوع نہیں کیونکہ اسکے اوپر جوہر ہے اور وہ جنس الاجناس ہے

نوع متوسط :۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر اور نیچے دونوں طرف نوع ہو جیسے حیوان اور جسم نامی کہ ان دونوں کے اوپر جسم مطلق ہے اور وہ نوع ہے نیز ان کے نیچے انسان ہے اور یہ بھی نوع ہے۔

نوع سافل :۔ وہ نوع ہے جس کے اوپر تو نوع ہو مگر نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے انسان کہ اسکے اوپر حیوان جسم نامی جسم مطلق نوع ہیں لیکن اسکے نیچے کوئی نوع نہیں۔ بلکہ اس کے نیچے فرد نوع ہے۔ نوع سافل کو نوع الانواع بھی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ تمام انواع کی نوع ہوتی ہے۔

نوع مفرد :۔ وہ نوع ہے جسکے اوپر اور نیچے کوئی نوع نہ ہو جیسے عقل اس اعتبار سے کہ اس کے افراد کو متفق الحقیقت مانا جائے اور جوہر کو ان کے واسطے جنس قرار دیا جائے تو اسوقت عقل نوع مفرد ہوگی کیونکہ اسکے اوپر جوہر ہوگا جو جنس ہے نوع نہیں اور اسکے نیچے بھی نوع نہیں بلکہ نوع کے افراد ہیں۔ واضح رہے کہ نوع کے جو مذکورہ اقسام بیان کئے گئے ہیں وہ نوع اضافی کے اقسام تھے حقیقی کے نہیں۔ کیونکہ ان اقسام کی ترتیب کا تقاضہ یہ ہے کہ نوع کے اوپر اور نیچے نوع مانی جائے اب اگر یہ اقسام نوع حقیقی کیلئے ہو جائیں تو لازم ہوگا کہ اس نوع حقیقی کے اوپر اور نیچے نوع حقیقی ہو اور اس صورت میں نوع حقیقی جنس بن جائے گی اور یہ محال ہے کہ نوع حقیقی جنس بن جائے۔ لہٰذا مذکورہ اقسام نوع اضافی کے ہوئے حقیقی کے نہیں۔

> فصل الثالث الفصل وهو كلي مقول على الشيء في جواب اي شيء هو في ذاته كما اذا سئل الانسان باي شيء هو في ذاته فيجاب بانه ناطق وهو قسمان قريب وبعيد فالقريب هو المميز عن المشاركات في الجنس القريب والبعيد هو المميز عن المشاركات في الجنس البعيد فالاول كالناطق للانسان والثاني كالحساس له وللفصل نسبة الى النوع فيسمى مقوما لدخوله في قوام النوع وحقيقته ونسبة الى الجنس فيسمى مقسما لانه يقسم الجنس ويجعل قسما له كالناطق فهو مقوم للانسان لان الانسان هو الحيوان الناطق ومقسم للحيوان لان بالناطق حصل للحيوان قسمان احدهما الحيوان الناطق والآخر الحيوان الغير الناطق

ترجمہ :۔ تیسری قسم فصل ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو شئ پر اَیّ شئ ہُوَ فِی ذاتہٖ کے جواب میں بولی جائے جیسا کہ جب سوال کیا جائے انسان کے بارے میں اَیّ شئ ہُوَ فی ذاتہٖ کے ذریعہ تو جواب دیا جائیگا کہ وہ ناطق ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں۔ قریب اور بعید۔ قریب وہ فصل ہے جو جنس قریب میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کرے۔ اور بعید وہ فصل ہے جو جنس بعید میں شریک ہونے والوں سے ممتاز کرے۔ پس اول جیسے ناطق انسان کے لئے اور ثانی جیسے حساس انسان کے لئے اور فصل کے لئے ایک نسبت ہے نوع کی جانب۔ پس اس کا نام مقوّم رکھا جاتا ہے اس کے

داخل ہونے کی وجہ سے نوع کے قوام (ماہیت) اور حقیقت میں۔ اور ایک نسبت ہے جنس کی جانب پس اس کا نام مقسم رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ جنس کو تقسیم کر دیتی ہے اور اس کے لئے ایک قسم حاصل کر لیتی ہے جیسے ناطق کہ یہ انسان کیلئے مقوم ہے کیونکہ انسان وہ حیوان ناطق ہے اور حیوان کے لئے مقسم ہے کیونکہ ناطق سے حیوان کے لئے دو قسمیں حاصل ہو گئیں۔ ان دونوں میں سے ایک حیوان ناطق ہے اور دوسری حیوان غیر ناطق ہے۔

توضیح:۔ یہاں کلی ذاتی کی تیسری قسم فصل کا بیان ہے۔ فصل وہ کلی ذاتی ہے جو ای شئی ہو فی ذاتہ کے جواب میں واقع ہو۔ یعنی جب کسی شئی کے بارے میں ای شئی ہو فی ذاتہ کے ذریعہ سوال کیا جائے تو اسکے جواب میں جو کلی واقع ہوگی اسے فصل کہا جائے گا مثلاً انسان کے بارے میں سوال کیا جائے الانسان ای شئی ھو فی ذاتہ کہ انسان اپنی ذات کے اعتبار سے کیا ہے تو جواب دیا جائے گا کہ وہ ناطق ہے۔ لہٰذا یہی ناطق فصل کہلائے گا۔ واضح رہے کہ ای شئی ھو فی ذاتہ مناطقہ کی وہ اصطلاح ہے جس کے ذریعہ ایسی چیز کو طلب کیا جاتا ہے جو ایک جنس کے افراد میں سے کسی ایک فرد کو دوسرے افراد سے جدا کر دے۔ مثلاً جب کہا جائے الانسان ای شئی ھو فی ذاتہ تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو انسان کو جنس حیوان کے دیگر افراد بقر، غنم، فرس وغیرہ سے جدا کرتی ہے تو جواب ہوگا ہُوَ نَاطِقٌ۔ فصل کی دو قسمیں ہیں فصل قریب فصل بعید۔ فصل قریب وہ فصل ہے جو شئی کو جنس قریب میں داخل ہونے والے افراد سے جدا کرتی ہے۔ جیسے ناطق انسان کے لئے فصل قریب ہے کیونکہ یہ انسان کو جنس قریب یعنی حیوان میں شریک ہونے والے دیگر افراد بقر، غنم حمار وغیرہ سے جدا کرتا ہے۔ اس لئے کہ بقر، غنم، حمار وغیرہ ناطق نہیں ہوتے۔ فصل بعید۔ وہ فصل ہے جو شئی کو جنس بعید میں شریک ہونے والے افراد سے جدا کرتی ہے۔ جیسے حساس انسان کے لئے فصل بعید ہے کیونکہ یہ انسان کو جنس بعید یعنی جسم نامی میں شریک ہونے والے دیگر افراد مثلاً شجر سے جدا کرتا ہے اس لئے کہ شجر حساس نہیں ہوتا۔

قولہ وللفصل نسبۃ الی النوع:۔ یہاں نسبت کے اعتبار سے فصل کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ فصل کی کبھی نوع کیطرف نسبت کی جاتی ہے اور کبھی جنس کی طرف نسبت کی جاتی ہے نوع کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے مقوم کہا جاتا ہے اور جنس کی طرف نسبت کرتے ہوئے اسے مقسم کہا جاتا ہے۔ مقوم تو اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا معنی ہے شئی کے قوام اور حقیقت میں داخل ہونے والا۔ اور ظاہر ہے کہ جب فصل کی نسبت نوع کی جانب کی جائے گی تو وہ فصل نوع کے قوام اور حقیقت میں داخل ہوگی اسی وجہ سے فصل کو نوع کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقوم کہا جاتا ہے۔ مثلاً ناطق جو فصل ہے اسکی نسبت انسان نوع کی جانب کی جائے گی تو چونکہ ناطق انسان کے قوام اور حقیقت میں داخل ہے کیونکہ انسان حیوان ناطق کو کہتے ہیں لہٰذا ناطق انسان کے لئے مقوم ہوگا۔ اور مقسم اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کا معنی ہے تقسیم کرنے والا۔ اور ظاہر ہے کہ جب فصل کی نسبت جنس کی جانب کی جائے گی تو وہ فصل جنس کو تقسیم کر دے گی پس اسی وجہ سے فصل کو جنس کی طرف نسبت کرتے ہوئے مقسم کہا جاتا ہے۔ مثلاً ناطق جو فصل ہے اس کی نسبت حیوان جنس کی طرف کیجائیگی تو

چونکہ ناطق نے حیوان کو دو قسموں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں تقسیم کر دیا۔ لہٰذا ناطق حیوان کے لئے مقسم ہوگا۔ الغرض نسبت کے اعتبار سے فصل کی دو قسمیں ہیں۔ مقوم اور مقسم۔ مقوم کا دوسرا نام نسبت تقویم ہے اور مقسم کا دوسرا نام نسبت تقسیم ہے

فصل كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلْعَالِي مُقَوِّمٌ لِلسَّافِلِ كَالْقَابِلِ لِلْأَبْعَادِ فَإِنَّهُ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ وَهُوَ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِي وَالْحَيَوَانِ وَالْإِنْسَانِ وَكَالنَّامِي فَإِنَّهُ كَمَا أَنَّهُ مُقَوِّمٌ لِلْجِسْمِ النَّامِي مُقَوِّمٌ لِلْحَيَوَانِ وَمُقَوِّمٌ لِلْإِنْسَانِ أَيْضًا وَكَالْحَسَّاسِ وَالْمُتَحَرِّكِ بِالْإِرَادَةِ فَإِنَّهُمَا كَمَا أَنَّهُمَا مُقَوِّمَانِ لِلْحَيَوَانِ كَذَالِكَ مُقَوِّمَانِ لِلْإِنْسَانِ وَلَيْسَ كُلُّ مُقَوِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَوِّمًا لِلْعَالِي فَإِنَّ النَّاطِقَ مُقَوِّمٌ لِلْإِنْسَانِ وَلَيْسَ مُقَوِّمًا لِلْحَيَوَانِ

ترجمہ:۔ ہر عالی کا مقوم سافل کا مقوم ہے جیسے قابل للابعاد کیونکہ یہ جسم کا مقوم ہے اور یہی جسم نامی۔ حیوان اور انسان کے لئے مقوم ہے اور جیسے نامی کہ یہ جس طرح جسم نامی کے لئے مقوم ہے اسی طرح حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہے اور جیسے حساس اور متحرک بالارادہ کہ یہ دونوں جس طرح حیوان کے مقوم ہیں اسی طرح انسان کیلئے مقوم ہیں۔ اور ہر سافل کا مقوم عالی کا مقوم نہیں کیونکہ ناطق انسان کے لئے مقوم ہے اور حیوان کے لئے مقوم نہیں ہے

توضیح:۔ اس سے قبل یہ بیان کیا گیا تھا کہ فصل نوع کے لئے مقوم ہوتی ہے اور جنس کے لئے مقسم ہوتی ہے اب اس سلسلے میں ایک اصل اور ضابطہ بیان فرما رہے ہیں۔ مقوم کے سلسلے میں اصل یہ ہے کہ کل مقوم للعالی مقوم للسافل یعنی ہر وہ فصل (خواہ قریب ہو یا بعید) جو نوع عالی کے لئے مقوم ہوگی وہ نوع سافل کیلئے بھی مقوم ہوگی۔ مثلاً جسم مطلق جو نوع عالی ہے اس کے لئے قابل ابعاد ثلٰثہ (یعنی وہ چیز جو تینوں جہتوں طول، عرض، عمق میں تقسیم کو قبول کرے) مقوم ہے کیونکہ جسم مطلق کی یہ تعریف کی جاتی ہے ھو جوھر قابل للابعاد الثلاثۃ پس قابل ابعاد ثلٰثہ جسم مطلق کے قوام اور حقیقت میں داخل ہے اور اس کے لئے مقوم ہے۔
اب یہ قابل ابعاد ثلٰثہ مذکورہ اصول کے تحت جس طرح جسم مطلق (نوع عالی) کے لئے مقوم ہے اسی طرح نوع سافل یعنی جسم نامی، حیوان اور انسان کے لئے بھی مقوم ہوگا۔ اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جس طرح جسم مطلق ایک جسم ہے اسی طرح جسم نامی۔ حیوان اور انسان بھی جسم ہیں۔ لہٰذا قابل ابعاد ثلٰثہ جس طرح جسم مطلق کے قوام اور حقیقت میں داخل ہو کر اس کے لئے مقوم ہوگا۔ اسی طرح جسم نامی۔ حیوان اور انسان کی حقیقت میں داخل ہو کر ان کے لئے مقوم ہوگا۔ ایسے ہی نامی جسم نامی کے لئے مقوم ہے اور جسم نامی اگرچہ نوع متوسط ہے

لیکن دیگر انواع حیوان اور انسان کے اوپر ہونے کی وجہ سے نوع عالی ہے تو نامی جس طرح جسم نامی (نوع عالی)
کے لئے مقوم ہے کیونکہ یہ اس کے قوام اور حقیقت میں داخل ہے اسی طرح نوع سافل حیوان اور انسان کے لئے بھی
مقوم ہوگا اس لئے کہ یہ دونوں بھی نامی ہوتے ہیں اور نامی ان کے قوام اور حقیقت میں داخل ہوتا ہے ایسے ہی
حساس اور متحرک بالارادہ حیوان کے لئے مقوم ہیں اور حیوان اگرچہ نوع متوسط ہے لیکن دوسری نوع انسان کے اوپر
ہونے کی وجہ سے نوع عالی ہے تو متحرک بالارادہ اور حساس جس طرح حیوان (نوع عالی) کے لئے مقوم ہیں کیونکہ یہ دونوں حیوان کے
قوام اور حقیقت میں داخل ہیں اس لئے کہ حیوان کی یہ تعریف کی جاتی ہے ھو جسم نامی حساس متحرک بالارادۃ
اسی طرح نوع سافل انسان کے لئے بھی مقوم ہونگے کیونکہ یہ دونوں اسکے قوام اور حقیقت میں بھی داخل ہیں اسلئے کہ انسان
بھی حساس اور متحرک بالارادہ ہوتا ہے۔

اس اصل کی دلیل یہ ہے کہ شئی کا مقوم شئی کا جزء ہوتا ہے۔ لہٰذا جو فصل نوع عالی کا مقوم ہے وہ اس کا جزء ہے۔
اور چونکہ نوع عالی نوع سافل کا جزء ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ مقوم عالی کا جزء ہے اور عالی سافل کا جزء ہے اور قاعدہ ہے کہ
شئی کے جزء کا جزء شئی کا جزء ہوتا ہے لہٰذا عالی کا مقوم (جزء) سافل کا مقوم (جزء) ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ہر وہ فصل جو نوع عالی
کے لئے مقوم ہے وہ نوع سافل کیلئے بھی مقوم ہے اسی اصل کو مصنفؒ نے اس طرح بیان فرمایا ہے کل مقوم للعالی مقوم
للسافل یاد رکھئے کہ اس اصل کے برعکس یہ نہیں ہو سکتا ہے کہ ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقوم ہے وہ عالی کے لئے بھی
مقوم ہو۔ مثلاً ناطق نوع سافل انسان کے لئے مقوم ہے تو یہ نوع عالی حیوان کا مقوم نہیں ہوگا۔ بلکہ اس کے لئے مقسم
ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر وہ فصل جو عالی کے لئے مقوم ہوتی ہے وہ سافل کے لئے بھی مقوم ہوتی ہے اب اگر اسکے
برعکس بھی ہو جائے یعنی ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقوم ہو وہ عالی کے لئے بھی مقوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ نوع عالی
اور نوع سافل میں کوئی فرق نہیں رہے گا۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے۔

فائدہ نمبر ۱:۔ اس فصل میں نوع عالی سے مراد ہر وہ نوع ہے جسکے نیچے کوئی نوع ہو اور نوع سافل سے
مراد ہر وہ نوع ہے جس کے اوپر کوئی نوع ہو۔

فائدہ نمبر ۲:۔ مقوم عالی اور مقوم سافل کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ مقوم عالی خاص
مطلق ہے اور مقوم سافل عام مطلق ہے۔

فَصْلٌ كُلُّ فَصْلٍ مُقَسِّمٍ لِلسَّافِلِ مُقَسِّمٌ لِلْعَالِي فَالنَّاطِقُ كَمَا يُقَسِّمُ الْحَيَوَانَ إِلَى النَّاطِقِ وَغَيْرِ
النَّاطِقِ كَذَالِكَ يُقَسِّمُ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ إِلَيْهِمَا وَلَيْسَ كُلُّ مُقَسِّمٍ لِلْعَالِي مُقَسِّمًا لِلسَّافِلِ فَإِنَّ
الْحَسَّاسَ مَثَلًا يُقَسِّمُ الْجِسْمَ النَّامِيَ إِلَى الْجِسْمِ النَّامِي الْحَسَّاسِ وَإِلَى الْجِسْمِ النَّامِي الْغَيْرِ الْحَسَّاسِ

وَلَيْسَ يُقَسِّمُ الْحَيَوَانَ اِلَيْهِمَا فَاِنَّ كُلَّ حَيَوَانٍ حَسَّاسٌ وَلَا يُوْجَدُ حَيَوَانٌ غَيْرُ حَسَّاسٍ

ترجمہ :- ہر وہ فصل جو سافل کے لئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے مقسم ہے پس ناطق جسطرح حیوان کی تقسیم کرتا ہے ناطق اور غیر ناطق کی جانب اسی طرح جسم مطلق کی ان دونوں کی جانب تقسم کرے گا اور ہر عالی کا مقسم سافل کا مقسم نہیں ہے کیونکہ حساس مثلاً جسم نامی کی تقسیم کرتا ہے جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس کی جانب اور حیوان کی تقسیم ان دونوں کی جانب نہیں کرتا ہے اسلئے کہ ہر حیوان حساس ہے اور کوئی ایسا حیوان نہیں پایا جاتا جو غیر حساس ہو۔

توضیح :- یہاں مقسم کے سلسلے میں ایک اصل بیان فرماتے ہیں اصل یہ ہے کہ کل فصل مقسمٌ للسافل مقسمٌ للعالی یعنی ہر وہ فصل جو جنس سافل کے لئے مقسم ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہے مثلاً حیوان جو جنس سافل ہے اس کے لئے ناطق مقسم ہے کیونکہ جب ناطق کو حیوان کے ساتھ ملایا جائے تو یہ حیوان کو دو قسموں حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں تقسیم کر دیتا ہے۔ لہٰذا جس طرح یہ ناطق حیوان (جنس سافل) کے لئے مقسم ہوا۔ اسی طرح جنس عالی یعنی جسم مطلق جسم نامی اور جوہر کے لئے بھی مقسم ہوگا۔ کیونکہ جب اسے جسم مطلق کے ساتھ ملایا جائے تو اس کی تقسیم کر دیگا جسم مطلق ناطق اور جسم مطلق غیر ناطق میں اسی طرح جب جسم نامی کے ساتھ ملایا جائے تو اسکو بھی دو قسموں جسم نامی ناطق اور جسم نامی غیر ناطق میں تقسیم کر دے گا۔ ایسے ہی جب جوہر کے ساتھ ملایا جائے تو دو قسموں جوہر ناطق اور جوہر غیر ناطق میں تقسیم کر دے گا۔ الغرض ناطق جو فصل ہے یہ جس طرح جنس سافل حیوان کے لئے مقسم ہے۔ اسی طرح جسم نامی۔ جسم مطلق جوہر کے لئے بھی مقسم ہے۔ اسی کو مصنفؒ نے اس طرح بیان فرمایا ہے کل فصل مقسمٌ للسافل مقسمٌ للعالی اس اصل کی دلیل یہ ہے کہ شئ کا مقسم شئ کی قسم ہوتا ہے۔ لہٰذا جو فصل جنس سافل کا مقسم ہے وہ اس کی قسم ہے اور چونکہ جنس سافل جنس عالی کی قسم ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ مقسم جنس سافل کی قسم ہے اور سافل عالی کی قسم ہے اور قاعدہ ہے کہ شئ کے قسم کی قسم شئ کی قسم ہوتی ہے۔ لہٰذا سافل کا مقسم (قسم) عالی کا مقسم (قسم) ہے پس ثابت ہوا کہ ہر وہ فصل جو سافل کیلئے مقسم ہے وہ عالی کے لئے بھی مقسم ہے لیکن اسکے برعکس یہ نہیں ہوسکتا کہ جو فصل عالی کیلئے مقسم ہے وہ سافل کیلئے بھی مقسم ہو۔ مثلاً حساس جنس عالی جسم نامی کے لئے مقسم ہے کیونکہ یہ جسم نامی کو دو قسموں جسم نامی حساس اور جسم نامی غیر حساس میں تقسیم کر دیتا ہے لیکن یہ جنس سافل حیوان کیلئے مقسم نہیں بلکہ اسکے لئے مقوم ہے کیونکہ اگر اسکے لئے بھی مقسم ہوجائے تو اس صورت میں اسکو دو قسموں حیوان حساس اور حیوان غیر حساس میں تقسیم کر دیگا حالانکہ یہ بداہتہً باطل ہے اسلئے کہ تمام حیوان حساس ہیں کوئی بھی حیوان غیر حساس نہیں۔ اسکو یوں سمجھئے کہ ہر وہ فصل جو جنس سافل کیلئے مقسم ہوتی ہے وہ جنس عالی کے لئے بھی مقسم ہوتی ہے اب اگر اس کے برعکس بھی ہوجائے یعنی ہر وہ فصل جو جنس عالی کے لئے مقسم ہو وہ جنس سافل کے لئے بھی مقسم ہوجائے تو ظاہر ہے کہ جنس سافل اور جنس عالی دونوں ایک ہوجائیں گے اور دونوں میں کوئی

فرق نہیں رہے گا حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔

فائدہ نمبر ۱:۔ اس فصل میں جنس متوسط پر جنس عالی کا بھی اطلاق کر دیا گیا ہے نمبر ۲:۔ مقسم سافل اور مقسم عالی کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے مقسم سافل خاص مطلق اور مقسم عالی عام مطلق ہے۔

فصل اَلْکُلِّیُّ الرَّابِعُ الْخَاصَّۃُ وَھُوَ کُلِّیٌّ خَارِجٌ عَنْ حَقِیْقَۃِ الْاَفْرَادِ مَحْمُوْلٌ عَلٰی اَفْرَادٍ وَاقِعَۃٍ تَحْتَ حَقِیْقَۃٍ وَّاحِدَۃٍ فَقَطْ کَالضَّاحِکِ لِلْاِنْسَانِ وَالْکَاتِبِ لَہٗ

ترجمہ:۔ چوتھی کلی خاصہ ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور ایسے افراد پر محمول ہو جو صرف ایک حقیقت کے تحت واقع ہیں جیسے ضاحک انسان کے لئے اور کاتب انسان کے لئے۔

توضیح:۔ کلی کی تقسیم شروع کرتے وقت آپ کو بتایا گیا تھا کہ اولاً کلی کی دو قسمیں ہیں ذاتی۔ عرضی۔ پھر کلی ذاتی کی تین قسمیں ہیں۔ جنس، نوع، فصل۔ اور کلی عرضی کی دو قسمیں ہیں خاصہ، عرض عام۔ کلی ذاتی کے تینوں اقسام بیان فرمانے کے بعد اب کلی عرضی کے اقسام بیان فرما رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چوتھی کلی خاصہ ہے۔

خاصہ:۔ وہ کلی عرضی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور صرف ایک حقیقت والے افراد پر بولی جائے۔ جیسے ضاحک انسان کا خاصہ ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے اسلئے کہ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے نہ کہ ضاحک، اور صرف انسان ہی کے افراد پر بولا جاتا ہے کیونکہ انسان کے علاوہ حمار وغیرہ ضاحک نہیں ہیں۔ اسی طرح کاتب انسان کا خاصہ ہے کیونکہ یہ انسان کی حقیقت سے خارج ہے اور صرف افراد انسان ہی پر بولا جاتا ہے کیونکہ انسان کے علاوہ فرس وغیرہ کاتب نہیں ہیں۔

فائدہ:۔ خاصہ کی دو قسمیں ہیں شاملہ اور غیر شاملہ۔

خاصہ شاملہ:۔ وہ خاصہ ہے جو ایک حقیقت والے تمام افراد میں پایا جائے جیسے ضاحک بالقوۃ انسان کے لئے خاصہ شاملہ ہے کیونکہ انسان کے تمام افراد میں ضحک کی صلاحیت ہے اسی طرح کاتب بالقوۃ انسان کے لئے خاصہ شاملہ ہے۔ کیونکہ انسان کے تمام افراد کتابت کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

خاصہ غیر شاملہ:۔ وہ خاصہ ہے جو ایک حقیقت والے تمام افراد میں نہ پایا جائے بلکہ صرف بعض میں پایا جائے جیسے ضاحک بالفعل اور کاتب بالفعل انسان کے لئے خاصہ غیر شاملہ ہیں کیونکہ انسان کے تمام افراد بالفعل ضاحک اور کاتب نہیں ہیں بلکہ بعض افراد بالفعل ضاحک اور کاتب ہیں۔

فصل اَلْخَامِسُ مِنَ الْکُلِّیَّاتِ الْعَرَضُ الْعَامُّ وَھُوَ الْکُلِّیُّ الْخَارِجُ الْمَقُوْلُ عَلٰی اَفْرَادٍ

حَقِيقَةٍ وَاحِدَةٍ وَعَلَى غَيْرِهَا كَالْمَاشِي الْمَحْمُوْلِ عَلَى أَفْرَادِ الْإِنْسَانِ وَالْفَرَسِ

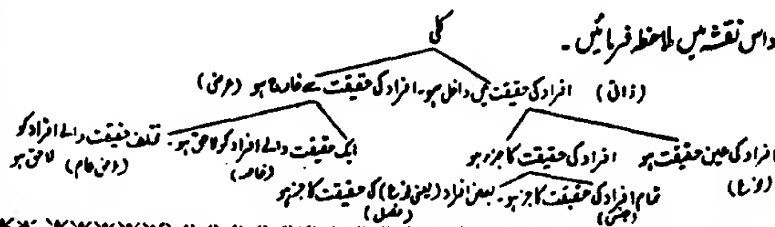
ترجمہ :۔ کلیات میں سے پانچویں عرض عام ہے اور وہ ایسی کلی ہے جو خارج ہو اور ایک حقیقت والے افراد اور اس کے علاوہ پر بولی جائے۔ جیسے ماشی جو محمول ہے انسان اور فرس کے افراد پر۔

توضیح :۔ یہاں کلی کی پانچویں قسم عرض عام کا بیان ہے۔ عرض عام۔ وہ کلی عرضی ہے جو افراد کی حقیقت سے خارج ہو اور مختلف حقیقت والے افراد پر بولی جائے۔ جیسے ماشی یعنی پاؤں سے چلنے والا کہ یہ انسان کے افراد پر بھی بولا جاتا ہے اور گھوڑے کے افراد پر بھی بولا جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ دونوں کی حقیقتیں الگ الگ ہیں۔ انسان کی حقیقت حیوان ناطق ہے اور فرس کی حقیقت حیوان صاہل ہے۔

فائدہ :۔ وَإِذْ قَدْ عَلِمْتَ مِمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ الْكُلِّيَّاتِ خَمْسٌ اَلْأَوَّلُ الْجِنْسُ وَالثَّانِي النَّوْعُ وَالثَّالِثُ الْفَصْلُ وَالرَّابِعُ الْخَاصَّةُ وَالْخَامِسُ الْعَرَضُ الْعَامُّ فَاعْلَمْ أَنَّ الثَّلٰثَةَ الْأُوَلَ يُقَالُ لَهَا الذَّاتِيَاتُ وَيُقَالُ لِلْأُخْرَيَيْنِ الْعَرَضِيَّاتُ وَقَدْ يَخْتَصُّ اسْمُ الذَّاتِيِّ بِالْجِنْسِ وَالْفَصْلِ فَقَطْ وَلَا يُطْلَقُ عَلَى النَّوْعِ بِهٰذَا الْإِطْلَاقِ لَفْظُ الذَّاتِيِّ

ترجمہ :۔ اور جب تم ہماری ذکر کردہ باتوں سے یہ جان گئے کہ کلیات پانچ ہیں۔ پہلی جنس، دوسری نوع تیسری فصل، چوتھی خاصہ، پانچویں عرض عام تو جان لو کہ پہلی تینوں قسموں کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور آخر والے دونوں کو عرضیات کہا جاتا ہے اور کبھی ذاتی کا نام صرف جنس اور فصل کے ساتھ خاص ہوتا ہے اور نہیں اطلاق کیا جاتا ہے نوع پر اس اطلاق سے ذاتی کا لفظ۔

توضیح :۔ یہاں یہ بتایا جا رہا ہے کہ کل کلیات پانچ ہیں جنس، نوع، فصل، خاصہ، عرض عام ان میں سے جنس نوع اور فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے یعنی یہ تینوں کلی ذاتی کی قسمیں ہیں اور خاصہ و عرض عام کو عرضیات کہا جاتا ہے یعنی یہ دونوں کلی عرضی کی قسمیں ہیں۔ لیکن کبھی صرف جنس اور فصل کو ذاتیات کہا جاتا ہے اور اس وقت نوع ذاتیات سے خارج ہو جاتی ہے۔

کلیات خمسہ کو اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

کلی

افراد کی حقیقت میں داخل ہو (ذاتی) — افراد کی حقیقت سے خارج ہو (عرضی)

(ذاتی): افراد کی عین حقیقت ہو (نوع) — افراد کی حقیقت کا جزء ہو

افراد کی حقیقت کا جزء ہو: تمام افراد کی حقیقت کا جزء ہو (جنس) — بعض افراد (یعنی نوع) کی حقیقت کا جزء ہو (فصل)

(عرضی): ایک حقیقت والے افراد کو لاحق ہو (خاصہ) — مختلف حقیقت والے افراد کو لاحق ہو (عرض عام)

فصل العرضی اعنی الخاصۃ والعرض العام ینقسم الی لازم ومفارق فاللازم مایمتنع انفکاکہ عن الشیٔ اما بالنظر الی الماھیۃ کالزوجیۃ للاربعۃ والفردیۃ للثلثۃ فان انفکاک الزوجیۃ عن الاربعۃ والفردیۃ عن الثلثۃ مستحیل واما بالنظر الی الوجود کالسواد للحبشی فان انفکاک السواد من وجود الحبشی مستحیل لا من ماھیتہ لان ماھیتہ الانسان وظاھر ان السواد لیس بلازم للانسان والعرض المفارق مالم یمتنع انفکاکہ عن الملزوم کالکتابۃ بالفعل للانسان والمشی بالفعل

ترجمہ:۔ عرضی یعنی خاصہ اور عرض عام منقسم ہوتی ہے لازم اور مفارق کی طرف پس لازم وہ عرضی ہے جس کا انفکاک شیٔ سے ممتنع ہو یا تو ماہیت کی طرف نظر کرتے ہوئے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے اور فردیت ثلثہ کیلئے کیونکہ زوجیت کا انفکاک اربعہ سے اور فردیت کا انفکاک ثلثہ سے محال ہے اور یا تو وجود کی طرف نظر کرتے ہوئے۔ جیسے سواد حبشی کے لئے کیونکہ سواد کا انفکاک حبشی کے وجود سے محال ہے نہ کہ اس کی ماہیت سے اس لئے کہ اس کی ماہیت انسان ہے اور ظاہر ہے کہ سواد انسان کیلئے لازم نہیں ہے۔ اور عرض مفارق وہ عرضی ہے جس کا انفکاک ملزوم سے ممتنع نہ ہو۔ جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے اور مشی بالفعل انسان کے لئے۔

توضیح:۔ یاد رکھئے کہ کلی عرضی کی دو تقسیم کی جاتی ہیں۔ تقسیم اولی کے اعتبار سے اسکی دو قسمیں ہیں۔ خاصہ اور عرض عام جن کا بیان ماقبل میں ہو چکا۔ اور تقسیم ثانوی کے اعتبار سے بھی اسکی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق جن کو اس فصل میں بیان کیا جارہا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کلی عرضی یعنی خاصہ اور عرض عام میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ لازم اور مفارق۔ لازم وہ کلی عرضی ہے (خواہ خاصہ ہو یا عرض عام) جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال ہو۔ جیسے حرارت آگ کے لئے کہ حرارت آگ سے کبھی جدا نہیں ہوتی۔ لہٰذا حرارت آگ کے لئے لازم ہے۔ پھر اسکی دو قسمیں ہیں۔ لازم الماہیت لازم الوجود۔ لازم الماہیت۔ وہ لازم ہے جس کا معروض سے باعتبار ماہیت کے جدا ہونا محال ہو۔ جیسے زوجیت (جفت) چار کے لئے لازم الماہیت ہے کیونکہ چار کی فطرت اور حقیقت میں جفت داخل ہے اور وجود سے قطع نظر کرتے ہوئے باعتبار ماہیت کے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتی یعنی خواہ اربعہ خارج میں پایا جائے یا ذہن میں پایا جائے اسکی ماہیت کا تقاضہ یہی ہے کہ وہ جفت ہو۔ اسی طرح فردیت (طاق) تین کے لئے لازم الماہیت ہے کیونکہ تین کی طبیعت اور ماہیت میں طاق داخل ہے۔ اور وجود سے قطع نظر کرتے ہوئے باعتبار ماہیت کے اس سے کبھی جدا نہیں ہوتا۔ لازم الوجود۔ وہ لازم ہے جس کا معروض سے باعتبار وجود کے جدا ہونا محال ہو۔ جیسے سواد (کالا ہونا) حبشی کے لئے لازم ہے لیکن یہ لزوم حبشی کے وجود کے اعتبار سے

ہے ماہیت کے اعتبار سے نہیں یعنی جو شخص ملک حبشہ کا رہنے والا ہوگا وہ کالا ہوگا ایسا نہیں کہ اسکی ماہیت ہی کالا ہونا ہے کیونکہ حبشی کی ماہیت تو انسان ہے۔ لہذا اگر حبشی اپنی ماہیت کے اعتبار سے کالا ہو تو تمام انسان کا کالا ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ بالکل باطل ہے کیونکہ تمام انسان کالے نہیں ہوتے۔

عرض مفارق :۔ وہ کلی عرضی ہے (خواہ خاصہ ہو یا عرض عام) جس کا اپنے معروض سے جدا ہونا محال نہ ہو۔ بلکہ ممکن ہو۔ جیسے کتابت بالفعل انسان کے لئے یعنی انسان کا ہر وقت لکھتے رہنا عرض مفارق ہے کیونکہ انسان ہمہ وقت کاتب بالفعل نہیں ہوتا بلکہ کتابت بالفعل انسان سے کبھی جدا ہو جاتی ہے تو چونکہ یہ انسان کو کبھی عارض ہوتی ہے اور اس سے کبھی جدا ہو جاتی ہے اسی وجہ سے اسے عرض مفارق کہتے ہیں۔ اسی طرح مشی بالفعل انسان کے لئے یعنی انسان کا ہر وقت چلتے رہنا عرض مفارق ہے کیونکہ انسان ہمہ وقت چلتا نہیں رہتا بلکہ کبھی بیٹھا بھی رہتا ہے لہٰذا جس وقت بیٹھا رہے گا اس وقت اس سے مشی بالفعل جدا ہو جائے گی۔ اسی وجہ سے مشی بالفعل انسان کے لئے عرض مفارق ہے۔

فَصْلٌ وَالْعَرَضُ اللَّازِمُ قِسْمَانِ الْأَوَّلُ مَا يَلْزَمُ تَصَوُّرُهُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ كَالْبَصَرِ لِلْعَمٰى وَالثَّانِيْ مَا يَلْزَمُ مِنْ تَصَوُّرِ الْمَلْزُوْمِ وَاللَّازِمِ الْجَزْمُ بِاللُّزُوْمِ كَالزَّوْجِيَّةِ لِلْأَرْبَعَةِ فَاِنَّ مَنْ تَصَوَّرَ الْاَرْبَعَةَ وَتَصَوَّرَ مَفْهُوْمَ الزَّوْجِيَّةِ يَجْزِمُ بَدَاهَةً اَنَّ الْاَرْبَعَةَ زَوْجٌ مُنْقَسِمَةٌ بِمُتَسَاوِيَيْنِ

ترجمہ :۔ اور عرض لازم کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ عرض لازم ہے جس کا تصور ملزوم کے تصور سے لازم آجائے جیسے بصر عمٰی کے لئے۔ اور ثانی وہ عرض لازم ہے کہ ملزوم اور لازم کے تصور سے لزوم کا جزم (یقین) ہو جائے جیسے زوجیت اربعہ کے لئے کیونکہ جو شخص اربعہ اور زوجیت کے مفہوم کا تصور کرے گا۔ وہ بداہۃً اس بات کا یقین کرے گا کہ اربعہ جفت ہے اور دو برابر حصوں میں تقسیم ہونے والا ہے

توضیح :۔ یہاں سے لازم کی دوسری تقسیم فرمارہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ اولاً لازم کی دو قسمیں ہیں۔ لازم بیّن۔ غیر بیّن۔ لازم بین اس لازم کو کہتے ہیں جسکا لزوم محتاج دلیل نہ ہو بلکہ وہ واضح اور ظاہر ہو۔ اور غیر بین اس لازم کو کہتے ہیں جسکا لزوم محتاج دلیل ہو پھر ان میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ لازم بین بالمعنی الاخص۔ لازم بین بالمعنی الاعم۔ لازم غیر بین بالمعنی الاخص۔ لازم غیر بین بالمعنی الاعم۔ الغرض اس تقسیم کے اعتبار سے لازم کی چار قسمیں ہیں۔ لیکن مصنفؒ نے ان میں سے صرف پہلی دو کو بیان فرمایا ہے۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ لازم بین بالمعنی الاخص۔ وہ عرض لازم ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم آجائے۔ یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان ایسا گہرا رشتہ ہو کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو ساتھ ہی لازم کا تصور ہو جائے۔ جیسے بصر اعمٰی کے لئے لازم بین بالمعنی الاخص ہے کیونکہ جب اعمٰی کا تصور کیا جاتا ہے تو ساتھ ہی بصر کا بھی

تصور ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اعمیٰ کہتے ہیں فاقد البصر کو یعنی جس کی آنکھ مفقود ہو گئی ہو اور ظاہر ہے کہ جب فاقد البصر کا تصور کیا جائے گا تو یقیناً بصر کا بھی تصور ہو جائے گا۔

لازم بین بالمعنی الاعم :۔ وہ عرض لازم ہے کہ جب لازم اور ملزوم کا تصور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین ہو جائے یعنی لازم اور ملزوم کے درمیان ایسا گہرا رشتہ تو نہ ہو کہ جب ملزوم کا تصور کیا جائے تو لازم کا بھی تصور ہو جائے تاہم اتنا تعلق ضرور ہو کہ جب دونوں کا تصور کیا جائے تو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین ہو جائے۔ یہی لازم بین بالمعنی الاعم ہے۔ مثلاً زوجیت اربعہ کے لئے لازم بین بالمعنی الاعم ہے کیونکہ جب آپ اربعہ جو ملزوم ہے اس کا تصور کریں اور جفت جو اسکے لئے لازم ہے اسکے مفہوم کا تصور کریں تو یقیناً آپ کو ان دونوں کے درمیان لزوم کا جزم اور یقین حاصل ہوگا کہ چار جفت ہے اور دو برابر حصوں میں منقسم ہے۔

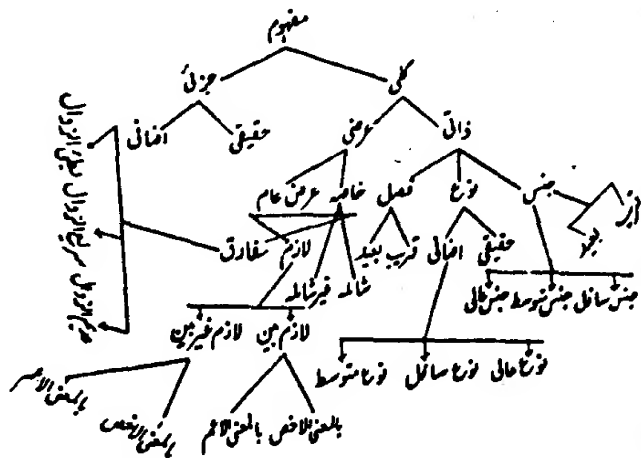
لازم غیر بین بالمعنی الاخص :۔ وہ عرض لازم ہے جس کا ملزوم کے ساتھ تصور کرنے سے دونوں کے درمیان بغیر دلیل کے لزوم کا جزم اور یقین حاصل نہ ہو۔ جیسے حدوث عالم کے لئے لازم غیر بین بالمعنی الاخص ہے کیونکہ جب دونوں کا تصور کیا جاتا ہے تو ان دونوں کے درمیان بغیر دلیل کے لزوم ثابت نہیں ہوتا بلکہ اس طرح دلیل دینے کی ضرورت پیش آتی ہے کہ العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث۔

لازم غیر بین بالمعنی الاعم :۔ وہ عرض لازم ہے جس کے ملزوم کے تصور سے اس کا تصور لازم نہ آئے۔ جیسے کتابت بالقوۃ انسان کے لئے لازم غیر بین بالمعنی الاعم ہے کیونکہ جب انسان (ملزوم) کا تصور کیا جاتا ہے تو اس سے کتابت بالقوۃ (لازم) کا تصور لازم نہیں آتا۔ واضح رہے کہ لازم بین بالمعنی الاخص اور لازم بین بالمعنی الاعم کے مابین عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لازم بین بالمعنی الاخص خاص مطلق ہے۔ اسی وجہ سے اسے بالمعنی الاخص کہتے ہیں۔ اور لازم بین بالمعنی الاعم عام مطلق ہے اسی وجہ سے اسے بالمعنی الاعم کہتے ہیں۔ اسی طرح لازم غیر بین بالمعنی الاخص اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ لازم غیر بین بالمعنی الاخص خاص مطلق ہے یہی وجہ ہے کہ اسے بالمعنی الاخص کہا جاتا ہے اور لازم غیر بین بالمعنی الاعم عام مطلق ہے یہی وجہ ہے کہ اسے بالمعنی الاعم کہا جاتا ہے۔

فَصْلٌ اَلْعَرْضُ الْمُفَارِقُ اَعْنِیْ مَا یُمْکِنُ اِنْفِکَاکُہٗ عَنِ الْمَعْرُوْضِ اَیْضًا قِسْمَانِ اَحَدُھُمَا مَا یَدُوْمُ عُرُوْضُہٗ لِلْمَلْزُوْمِ کَالْحَرَکَۃِ لِلْفَلَکِ وَالثَّانِیْ مَا یَزُوْلُ عَنْہُ اِمَّا بِسُرْعَۃٍ کَحُمْرَۃِ الْخَجِلِ وَصُفْرَۃِ الْوَجِلِ اَوْ بِبُطْؤٍ کَالشَّیْبِ وَالشَّبَابِ

ترجمہ :۔ عرض مفارق یعنی وہ عرض جس کا انفکاک معروض سے ممکن ہو اسکی بھی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک وہ عرض ہے جس کا عروض ملزوم کے لئے دائمی ہو۔ جیسے حرکت فلک کے لئے اور ثانی وہ عرض ہے جو ملزوم سے

زائل ہو جائے یا تو سرعت کے ساتھ جیسے شرمندگی کی سرخی اور خوف کی زردی یا دیر سے ۔ جیسے ادھیڑپن اور جوانی

توضیح :۔ یاد رکھئے کہ عرض لازم کی طرح عرض مفارق (یعنی وہ عرض جس کا انفکاک معروض سے ممکن ہو) کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض کو دائمی طور پر لاحق ہو یعنی اس سے جدا ہونا ممکن تو ہو مگر کبھی زائل نہ ہو اس عرض مفارق کو عدیم الزوال کہتے ہیں۔ جیسے حرکت فلک کے لئے دائمی طور پر لاحق ہے یعنی اس سے جدا ہونا ممکن تو ہے مگر کبھی جدا نہیں ہوتی۔ دوسری قسم وہ عرض مفارق ہے جو اپنے معروض سے زائل ہو جائے۔ زائل ہونے کی دو صورتیں ہیں یا تو جلدی زائل ہو جائے یا دیر میں زائل ہو اگر جلد زائل ہو جائے تو اسے سریع الزوال کہتے ہیں۔ جیسے شرمندگی کے وقت انسان کے چہرے پر سرخی ظاہر ہوتی ہے پھر جلدی ہی زائل ہو جاتی ہے اسی طرح خوف کے وقت چہرے پر زردی چھا جاتی ہے مگر جلدی ہی زائل ہو جاتی ہے اور اگر دیر سے زائل ہو تو اسے بطئی الزوال کہتے ہیں جیسے ادھیڑپن اور جوانی انسان کو عارض آتے ہیں اور دیر سے زائل ہوتے ہیں۔ واضح رہے کہ بطئی الزوال کی مثال میں شیب (بڑھاپا) کو پیش کرنا صحیح نہیں کیونکہ بڑھاپا انسان سے زائل نہیں ہوتا بلکہ یہ تو زندگی کے آخر لمحے تک قائم رہتا ہے اور مرنے کے بعد جو زائل ہوتا ہے تو چونکہ اس وقت انسان اس کا محل ہی نہیں رہتا لہذا یہ تو مقصود ہی سے خارج ہے ہاں شیب سے مراد اگر کہولۃ یعنی ادھیڑپن لیا جائے تو پھر اس کو مثال میں پیش کرنا صحیح ہو جائے گا کیونکہ یہ جوانی کے بعد انسان کو لاحق ہوتا ہے اور بڑھاپا شروع ہونے پر زائل ہو جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ شیب کا ترجمہ ادھیڑپن سے کیا گیا ہے ؛۔ مفہوم کے تمام اقسام اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں ۔

فصل :۔ فِي التَّعْرِيْفَاتِ مُعَرِّفُ الشَّيْءِ مَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ لِإِفَادَةِ تَصَوُّرِهٖ وَهُوَ عَلٰى اَرْبَعَةِ اَقْسَامٍ اَلْحَدُّ التَّامُّ وَالْحَدُّ النَّاقِصُ وَالرَّسْمُ التَّامُّ وَالرَّسْمُ النَّاقِصُ فَالتَّعْرِيْفُ اِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ يُسَمّٰى حَدًّا تَامًّا كَتَعْرِيْفِ الْاِنْسَانِ بِالْحَيَوَانِ

النَّاطِقِ وَاِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ وَالْفَصْلِ الْقَرِيْبِ اَوْ بِهٖ وَحْدَهٗ يُسَمّٰى حَدًّا نَاقِصًا وَاِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْقَرِيْبِ وَالْخَاصَّةِ يُسَمّٰى رَسْمًا تَامًّا وَاِنْ كَانَ بِالْجِنْسِ الْبَعِيْدِ وَالْخَاصَّةِ اَوْ بِالْخَاصَّةِ وَحْدَهَا يُسَمّٰى رَسْمًا نَاقِصًا مِثَالُ الْحَدِّ النَّاقِصِ تَعْرِيْفُ الْاِنْسَانِ بِالْجِسْمِ النَّاطِقِ اَوْ بِالنَّاطِقِ فَقَطْ وَمِثَالُ الرَّسْمِ التَّامِّ تَعْرِيْفُ الْاِنْسَانِ بِالْحَيْوَانِ الضَّاحِكِ وَمِثَالُ الرَّسْمِ النَّاقِصِ تَعْرِيْفُهٗ بِالْجِسْمِ الضَّاحِكِ اَوْ بِالضَّاحِكِ وَحْدَهٗ وَلَا دَخْلَ فِي التَّعْرِيْفَاتِ لِلْعَرَضِ الْعَامِّ لِاَنَّهٗ لَا يُفِيْدُ التَّمْيِيْزَ

ترجمہ :۔ یہ فصل ہے تعریفات کے بیان میں۔ شئی کا معرّف وہ ہے جو محمول ہو شئی پر اس کے تصور کا فائدہ دینے کیلئے اور یہ چار قسم پر ہے۔ حدّ تام، حدّ ناقص، رسم تام، اور رسم ناقص۔ پس اگر تعریف جنس قریب اور فصل قریب کے ذریعہ ہو تو اس کا نام حدتام رکھا جاتا ہے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق سے۔ اور اگر جنس بعید اور فصل قریب کے ذریعہ ہو یا صرف فصل قریب کے ذریعہ ہو تو اس کا نام حد ناقص رکھا جاتا ہے۔ اور اگر جنس قریب اور خاصہ کے ذریعہ ہو تو اس کا نام رسم تام رکھا جاتا ہے اور اگر جنس بعید اور خاصہ کے ذریعہ ہو یا صرف خاصہ کے ذریعہ ہو تو اس کا نام رسم ناقص رکھا جاتا ہے۔ حد ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم ناطق کے ذریعہ یا صرف ناطق کے ذریعہ اور رسم تام کی مثال انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ذریعہ اور رسم ناقص کی مثال انسان کی تعریف جسم ضاحک کے ذریعہ یا صرف ضاحک کے ذریعہ اور تعریفات میں عرض عام کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ یہ امتیاز کا فائدہ نہیں دیتی۔

توضیح :۔ آپ کو ماقبل میں معلوم ہو چکا ہے کہ منطق کا موضوع معرف اور حجت ہیں اور چونکہ ان دونوں کی معرفت چند مقدمات پر موقوف ہے لہٰذا وہ مقدمات جن پر معرف کی معرفت موقوف ہے۔ وہ معرف کے لئے موقوف علیہا ہیں اور معرف موقوف ہے اور موقوف علیہ سے پہلے بحث ہوتی ہے۔ لہٰذا ان مقدمات سے پہلے بحث کی اور جب ان سے فراغت حاصل کر چکے تو اب اصل مقصود معرف سے بحث فرما رہے ہیں یاد رکھئے کہ نامعلوم تصور کو حاصل کرنے کے لئے معلوم تصور کو ترتیب دیا جاتا ہے تو وہ تصور جو معلوم ہو اسکو معرِّف کہتے ہیں اور وہ تصور جو نامعلوم ہو اس کو معرَّف کہتے ہیں۔ اور نامعلوم تصور کو حاصل کرنیکی صورت یہ ہوتی ہے کہ معرَّف کو موضوع بنایا جائے اور معرِّف کو محمول بنایا جائے تاکہ اس سے وہ نامعلوم تصور حاصل ہو جائے اسی کو مصنفؒ اس طرح بیان فرما رہے ہیں کہ معرف الشئ ما یحمل علیہ لافادۃ تصورہٖ یعنی شئی کا معرف وہ ہے جو شئی پر اس لئے محمول ہو کہ اسکے ذریعہ وہ شئی معلوم ہو جائے۔ مثلاً آپ کو یہ معلوم نہیں ہے کہ جوہر کیا ہے؟ تو اس کو معلوم کرنے کیلئے آپ نے اسے موضوع بنایا اور قائم بنفسہ کو محمول بنایا اور اس طرح کہا الجوہر قائم بنفسہٖ یعنی جوہر وہ ہے جو قائم بالذات

ہو یہی معرِّف کا مطلب ہے۔ اولاً معرِّف کی دو قسمیں ہیں۔ معرِّف حقیقی، معرِّف لفظی۔

معرف حقیقی :۔ وہ معرف ہے جس کے ذریعہ ایسی صورت کو حاصل کیا جائے جو پہلے سے حاصل نہ ہو۔ جیسے معلوم تصور سے نامعلوم تصور کو حاصل کرنا۔

معرف لفظی :۔ وہ معرف ہے جس کے ذریعہ نامعلوم صورت کو حاصل نہ کیا جائے بلکہ وہ صورت ذہن میں پہلے سے حاصل ہو مگر ذہن اس کی طرف متوجہ نہیں ہوتا تعریف کے ذریعہ اس کی طرف توجہ دلائی جاتی ہے یہی معرف لفظی ہے اس فصل میں صرف معرف حقیقی کو بیان کیا جارہا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ معرف حقیقی کی چار قسمیں ہیں۔ حدتام حدِّناقص، رسمِ تام، رسم ناقص۔ اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔

حدتام :۔ وہ معرف ہے جسمیں شئی کی تعریف اسکی جنس قریب اور فصل قریب کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ناطق کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ تو یہ حدتام ہے کیونکہ حیوان انسان کی جنس قریب ہے اور ناطق فصل قریب ہے۔

حدناقص :۔ وہ معرف ہے جسمیں شئی کی تعریف اسکی جنس بعید اور فصل قریب یا صرف فصل قریب کے ذریعہ کیجائے۔ جیسے انسان کی تعریف جسم ناطق یا صرف ناطق کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ نَاطِقٌ اَوْ نَاطِقٌ تو یہ حدناقص ہے کیونکہ جسم انسان کی جنس بعید ہے اور ناطق فصل قریب ہے۔

رسم تام :۔ وہ معرف ہے جس میں شئی کی تعریف اس کی جنس قریب اور خاصہ کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف حیوان ضاحک کے ذریعہ کیجائے اور کہا جائے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ ضَاحِکٌ تو یہ رسم تام ہے کیونکہ حیوان انسان کے لئے جنس قریب ہے اور ضاحک اس کا خاصہ ہے۔

رسم ناقص :۔ وہ معرف ہے جسمیں شئی کی تعریف اس کی جنس بعید اور خاصہ کے ذریعہ یا صرف خاصہ کے ذریعہ کی جائے۔ جیسے انسان کی تعریف جسم ضاحک یا صرف ضاحک کے ذریعہ کی جائے اور کہا جائے اَلْاِنْسَانُ جِسْمٌ ضَاحِکٌ اَوْ ضَاحِکٌ تو یہ رسم ناقص ہے کیونکہ جسم انسان کی جنس بعید ہے اور ضاحک اس کا خاصہ ہے۔

فائدہ :۔ ان اقسام اربعہ کی وجہ تسمیہ سمجھنے کے لئے ایک ضابطہ یاد رکھئے ضابطہ یہ ہے کہ حد کا دارومدار فصل قریب پر ہے اور رسم کا دارومدار خاصہ پر ہے اور تام کا دارومدار جنس قریب پر ہے۔ اب اس مذکورہ ضابطہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر ایک کی وجہ تسمیہ ملاحظہ فرمائیں۔ حدتام کو حد تو اس لئے کہتے ہیں کہ حد کا لغوی معنٰی ہے منع کرنا اور یہ تعریف بھی دخول غیر سے مانع ہوتی ہے کیونکہ ضابطہ میں بتایا گیا کہ حد کا دارومدار فصل قریب پر ہے اور یہ تعریف بھی فصل قریب پر مشتمل ہے اور جب فصل قریب پر مشتمل ہے تو یقیناً یہ دخولِ غیر سے مانع ہوگی۔ کیونکہ فصل قریب کے ذریعہ غیر سے امتیاز حاصل ہوتا ہے اور تام اس لئے کہتے ہیں کہ تام کا دارومدار جنس قریب پر ہے

اور یہ تعریف بھی جنس قریب پر مشتمل ہے اور جب جنس قریب پر مشتمل ہے تو گویا یہ اشتمال بلا واسطہ ہوا۔ اور جو چیز بلا واسطہ کسی پر مشتمل ہو وہ تام کہلاتی ہے۔ لہٰذا یہ تعریف بھی تام ہوئی۔ حد ناقص کو حد تو اسی وجہ سے کہتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئی یعنی فصل قریب پر مشتمل ہونا اور ناقص اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تام کا مدار جنس قریب پر ہے لیکن یہ تعریف جنس بعید پر مشتمل ہوتی ہے اور جب جنس بعید پر مشتمل ہوئی تو گویا یہ اشتمال بالواسطہ ہوا۔ اور جو چیز بالواسطہ کسی پر مشتمل ہو وہ ناقص کہلاتی ہے۔ لہٰذا یہ تعریف بھی ناقص ہوئی۔ رسم تام کو رسم تو اس لئے کہتے ہیں کہ رسم کا لغوی معنٰی ہے گھر کا وہ اثر جو گھر کے منہدم ہونیکے بعد باقی رہ جائے اور اوپر ضابطہ میں بتایا گیا کہ رسم کا مدار خاصہ پر ہے اور یہ تعریف بھی خاصہ پر مشتمل ہے اور جب خاصہ پر مشتمل ہے تو فصل قریب جو اصل ہے وہ منہدم ہوگئی اور اسکا اثر خاصہ باقی رہ گیا اسی وجہ سے اسے رسم کہا جاتا ہے۔ اور تام اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تام کا دار و مدار جنس قریب پر ہے اور یہ تعریف بھی جنس قریب پر مشتمل ہے۔ جیسا کہ اوپر تفصیل بتائی گئی۔ رسم ناقص کو رسم تو اسی وجہ سے کہتے ہیں جو ابھی بیان کی گئی یعنی رسم کا دار و مدار خاصہ پر ہے اور یہ تعریف بھی خاصہ پر مشتمل ہے اور ناقص اسی وجہ سے کہتے ہیں جو اوپر بیان کی گئی یعنی تام کا دار و مدار جنس قریب پر ہے لیکن یہ تعریف جنس قریب پر مشتمل نہیں ہے بلکہ جنس بعید پر مشتمل ہے اور جب جنس بعید پر مشتمل ہے تو تام نہیں ہوگی۔ بلکہ ناقص ہوگی۔

قولہ ولا دخل یہاں یہ بیان کیا جارہا ہے کہ کسی چیز کی تعریف میں عرض عام کا کوئی دخل نہیں ہوتا۔ یعنی جس طرح شئی کی تعریف فصل اور خاصہ کے ذریعہ کی جاتی ہے اس طرح عرض عام کے ذریعہ شئی کی تعریف نہیں کی جاسکتی کیونکہ تعریف کی غرض یہ ہوتی ہے کہ معرَّف کے افراد دیگر افراد سے ممتاز ہوجائیں اور معرَّف کی ذات سے واقفیت حاصل ہوجائے حالانکہ عرض عام کے ذریعہ اس امتیاز اور واقفیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ تو اسکے ذریعہ تعریف کرنا بے غرض اور بے مقصد ہوگا۔ مثلاً آپنے حیوان کی تعریف عرض عام کے ذریعہ کی اور کہا الحیوان ھوَ جسم ابیض (یہاں ابیض حیوان کے لئے عرض عام ہے) تو اس تعریف سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہوگا کیونکہ ابیض تو حیوان کے علاوہ غیر حیوان بھی ہوتا ہے۔ جیسے برف اور ہاتھی کے دانت وغیرہ ابیض ہیں تو یہ تعریف غیر پر صادق آئے گی اور غیر کے افراد اس میں داخل ہوجائیں گے۔ جس کی وجہ سے تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہے گی۔ نیز حیوان کے بہت سارے افراد اس سے خارج ہوجائیں گے کیونکہ بہت سارے حیوان ابیض نہیں ہوتے۔ جیسے حبشی، حبشی وغیرہ جس کی وجہ سے تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں رہے گی حالانکہ تعریف کا کمال جامع اور مانع ہوتا ہے۔ الغرض عرض عام کے ذریعہ تعریف کرنا درست نہیں ہے۔

فصل اَلتَّعْرِيْفُ قَدْ يَكُوْنُ حَقِيْقِيًّا كَمَا ذَكَرْنَا وَقَدْ يَكُوْنُ لَفْظِيًّا وَهُوَ مَا يُقْصَدُ بِهِ تَفْسِيْرُ مَدْلُوْلِ اللَّفْظِ كَقَوْلِهِمْ سَعْدَانَةُ نَبْتٌ وَالْغَضَنْفَرُ الْاَسَدُ وَهٰهُنَا قَدْ تَمَّ بَحْثُ التَّصَوُّرَاتِ اَعْنِي الْقَوْلَ الشَّارِحَ

ترجمہ :۔ تعریف کبھی حقیقی ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور کبھی لفظی ہوتی ہے اور وہ ایسی تعریف ہے جس کے ذریعہ لفظ کے مدلول کی تفسیر مقصود ہو جیسے ان کا قول سعدانۃ نبت والغضنفر الاسد اور یہاں تصورات یعنی قول شارح کی بحث مکمل ہوئی۔

توضیح :۔ یہاں تعریف کی تقسیم فرماتے ہیں کہ تعریف کی دو قسمیں ہیں تعریف حقیقی اور تعریف لفظی جیسا کہ اس سے پہلی فصل میں معرّف کی تقسیم کرتے ہوئے بتایا گیا تھا کہ اولاً معرف کی دو قسمیں ہیں حقیقی اور لفظی۔ اور دونوں کی تعریف بھی بیان کر دی گئی تھی۔ یہاں تعریف لفظی کی بالفاظ دیگر ایک اور تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ تعریف لفظی :۔ ایسی تعریف کا نام ہے جس کے ذریعہ لفظ کے مدلول کی تفسیر کی جائے۔ یعنی لفظ کا معنی موضوع لہ ذہن میں پہلے سے حاصل ہو مگر ذہن کا التفات اس کی جانب نہیں ہوتا تو دوسرے مشہور لفظ کے ذریعہ اس معنی کو بیان کر دیا جائے یہی تعریف لفظی ہے۔ یاد رکھئے کہ تعریف لفظی میں کبھی لفظ معرّف لفظ معرَّف سے عام ہوتا ہے۔ اور کبھی اس کے مترادف ہوتا ہے لیکن مشہور ہوتا ہے اول کی مثال سعدانۃ کی تعریف لفظ نبت کے ذریعہ۔ سعدانۃ ایک خاص گھاس کو کہا جاتا ہے اور نبت عام گھاس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ سعدانۃ کا معنی ذہن میں پہلے سے حاصل تھا مگر ذہن اسکی طرف متوجہ نہیں ہوا اور یہ معنی ذہن سے نکل گیا تو اس کی جانب توجہ دلانے کے لئے ایک عام لفظ نبت کے ذریعہ اس کا معنی بیان کر دیا گیا۔ ثانی کی مثال غضنفر کی تعریف لفظ اسد کے ذریعہ یہاں بھی غضنفر کا معنی موضوع لہ پہلے سے ذہن میں حاصل تھا مگر ذہن اسکی طرف متوجہ نہیں ہوا اور یہ معنی ذہن سے نکل گیا تو اس کے مترادف لفظ اسد جو ایک مشہور لفظ ہے اس کے ذریعہ غضنفر کا معنی بیان کر دیا گیا اور کہا گیا الغضنفر ہو الاسد یہی تعریف لفظی ہے۔ یہاں تک تصورات یعنی قول شارح جو منطق کا موضوع اول ہے اس کی بحث مکمل ہو گئی۔ اور اب منطق کے موضوع ثانی حجت کی باری ہے۔

معرف کے اقسام اس نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

معرف (تعریف)
- حقیقی
  - حد تام
  - حد ناقص
  - رسم تام
  - رسم ناقص
- لفظی
  - بلفظ عام
  - بلفظ مترادف

(الحمد للہ کہ اسکے فضل و توفیق سے تصورات کی بحث تمام ہوئی)

(افتخار احمد بستی پوری)

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الباب الثانی فی الحجۃ وما یتعلق بہا. فصل فی القضایا القضیۃ قول یحتمل الصدق والکذب وقیل ھو قول یقال لقائلہ انہ صادق فیہ او کاذب وھی قسمان حملیۃ وشرطیۃ اما الحملیۃ فھو ما حکم فیھا بثبوت شئ لشئ او نفیہ عنہ کقولک زید قائم وزید لیس بقائم واما الشرطیۃ فما لا یکون فیہ ذالک الحکم وقیل الشرطیۃ ما ینحل الی قضیتین کقولنا ان کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود ولیس البتۃ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود فاذا حذفت الادوات بقی الشمس طالعۃ والنہار موجود والحملیۃ ما لا ینحل الی قضیتین بل ینحل اما الی مفردین کقولک زید ھو قائم فانک اذا حذفت الرابطۃ اعنی ھو بقی زید قائم وھما مفردان واما الی مفرد وقضیۃ کما فی قولک زید ابوہ قائم فاذا حللتہ بقی زید وھو مفرد وابوہ قائم وھو قضیۃ۔

ترجمہ :- دوسرا باب حجت اور اس چیز کے بیان میں ہے جو حجت سے متعلق ہے. یہ فصل ہے قضیوں کے بیان میں۔ قضیہ ایسا قول ہے جو صدق اور کذب کا احتمال رکھے. اور کہا گیا ہے کہ وہ ایسا قول ہے جس کے کہنے والے کو یہ کہا جا سکے کہ وہ اپنے قول میں سچا ہے یا جھوٹا ہے اور اسکی دو قسمیں ہیں. حملیہ اور شرطیہ. بہرحال حملیہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو کسی شی کے ثبوت کا کسی شیٔ کے لئے. یا کسی شیٔ کی نفی کا کسی شیٔ سے. جیسے تیرا قول زیدٌ قائم اور زیدٌ لیس بقائم. اور بہرحال شرطیہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں یہ حکم نہ ہو. اور کہا گیا ہے کہ شرطیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی جانب بٹے. جیسے ہمارا قول اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فالنہار موجود اور لیس البتۃ اِذَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَاللَّیْلُ مَوْجُوْدٌ پس جب ادوات حذف کر دیئے جائیں تو باقی رہ جائے گا الشمس طالعۃ اور النہار موجودٌ اور حملیہ وہ قضیہ ہے جو دو قضیوں کی جانب نہ بٹے بلکہ یا تو دو مفرد کی جانب بٹے. جیسے تیرا قول زیدٌ ھُوَ قَائِمٌ کیونکہ جب تم رابطہ یعنی ھُوَ کو حذف کر دوگے تو باقی رہ جائے گا زیدٌ قائمٌ اور یہ دونوں مفرد ہیں. اور یا تو ایک مفرد اور ایک قضیہ کی جانب بٹے. جیسا کہ تیرے اس قول میں زید ابوہ قائم چنانچہ جب تم اس کو بانٹوگے تو باقی رہ جائے گا زید اور یہ مفرد ہے نیز (باقی رہ جائے گا) ابوہ قائم اور یہ قضیہ ہے۔

توضیح :- منطق کے موضوع اول قول شارح اور معرف سے فراغت کے بعد اب موضوع ثانی حجت اور دلیل کی بحث شروع فرما رہے ہیں. چونکہ معرف کی طرح حجت کا سمجھنا بھی چند مقدمات پر موقوف ہے۔

لہذا سب سے پہلے اس فصل میں ان مقدمات یعنی قضیے اور ان کے احکام کو بیان فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں" فصل فی القضایا " یاد رکھئے کہ قضیہ ایسے قول کا نام ہے جو صدق وکذب کا احتمال رکھے یعنی وہ کلام جس کے اندر صدق وکذب دونوں کا احتمال ہو اسے قضیہ کہا جاتا ہے مثلاً زید نیک لڑکا ہے۔ بکر کا انتقال ہوگیا وغیرہ اس تعریف کے اعتبار سے صدق وکذب قضیہ کی صفت ہونگے۔ اور کہا جائے گا قضیہ صادقہ اوکاذبہ اور کبھی قضیہ کی دوسری تعریف کی جاتی ہے کہ قضیہ ایسے قول کا نام ہے جس کے کہنے والے کو سچا یا جھوٹا کہا جاسکے۔ اس تعریف کے اعتبار سے صدق وکذب متکلم کی صفت ہونگے۔ اور کہا جائے گا متکلم صادق اوکاذبٌ۔ قضیہ کی دو قسمیں ہیں۔ حملیۂ اور شرطیۂ :۔ حملیہ وہ قضیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی چیز کو ثابت کیا گیا ہو یا کسی شئی سے کسی چیز کی نفی کی گئی ہو۔ ثبوت کی صورت میں اسے قضیہ حملیہ موجبہ کہیں گے۔ جیسے زیدٌ قائم اور نفی کی صورت میں اسے قضیہ حملیہ سالبہ کہیں گے۔ جیسے زید لیس بقائم۔

شرطیہ :۔ وہ قضیہ ہے جس میں کسی چیز کے لئے ثبوت شئی یا نفی شئی کا حکم نہ لگایا گیا ہو اور اگر اس طرح کا حکم لگایا گیا ہو تو یہ حکم کسی چیز کی شرط پر موقوف ہوگا اسی وجہ سے اسے قضیہ شرطیہ کہا جاتا ہے جیسے زید اگر محنت کریگا تو کامیاب ہوگا یہاں زید کے کامیاب ہونے کا حکم محنت کرنے کی شرط پر موقوف ہے۔ لہٰذا اسے قضیہ شرطیہ کہا جاتا ہے۔

قولہ وقیل الشرطیۃ یہاں سے قضیہ شرطیہ اور حملیہ کی دوسری تعریف بیان کی جارہی ہے اس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حروف کو حذف کرنے کے بعد قضیہ کے دونوں طرف اگر قضیہ رہ گئے تو شرطیہ ہے۔ اور اگر دونوں طرف قضیہ نہ رہے بلکہ تقسیم کے بعد دو مفرد نکل آئے یا ایک مفرد اور ایک قضیہ نکل آئے تو یہ حملیہ ہے شرطیہ کی مثال اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ (موجبہ کی صورت میں) اور لَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِذَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَاللَّیْلُ مَوْجُوْدٌ (سالبہ کی صورت میں) دیکھئے ان دونوں مثالوں میں جب حرف شرط کو حذف کر دیا جائے تو دونوں طرف قضیہ باقی رہیں گے۔ مثلاً پہلی مثال میں اِنْ اور فَا کو حذف کر دیا گیا تو اَلشَّمْسُ طَالِعَۃ اور اَلنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ باقی رہ گئے جو دونوں قضیے ہیں۔ حملیہ کی مثال زَیْدٌ هُوَ قَائِمٌ ہے دیکھئے یہاں جب آپ حرف ربط یعنی هُوَ کو حذف کر دیں تو زید اور قائم باقی رہ جائیں گے اور یہ دونوں مفرد ہیں۔ اسی طرح زَیْدٌ اَبُوْہُ قَائِمٌ یہ بھی حملیہ کی مثال ہے کیونکہ تقسیم کے بعد ایک مفرد اور ایک قضیہ باقی رہتے ہیں دونوں قضیے نہیں رہتے چنانچہ جب آپ اس کی تحلیل کریں تو زید اور ابوہ قائم باقی رہیں گے۔ اور ظاہر ہے کہ زید مفرد ہے اور ابوہ قائم قضیہ ہے

فصل اَلْحَمْلِیَّۃُ ضَرْبَانِ مُوْجِبَۃٌ وَهِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِثُبُوْتِ شَیْءٍ لِشَیْءٍ وَسَالِبَۃٌ وَهِیَ الَّتِیْ حُکِمَ فِیْهَا بِنَفْیِ شَیْءٍ عَنْ شَیْءٍ نَحْوُ الْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ وَالْاِنْسَانُ لَیْسَ بِفَرَسٍ

ترجمہ :۔ حملیہ کی دو قسمیں ہیں۔ موجبہ اور وہ ایسا قضیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی شئی کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو اور سالبہ وہ ایسا قضیہ ہے جس میں کسی شئی سے کسی شئی کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیْوَانٌ اور اَلْاِنْسَانُ لَیْسَ بِفَرَسٍ۔

توضیح :۔ یہاں قضیہ حملیہ کی نسبت حکمیہ کے اعتبار سے تقسیم بیان کی جا رہی ہے کہ قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہیں موجبہ اور سالبہ۔ موجبہ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں کسی شئی کے لئے کسی چیز کو ثابت کیا گیا ہو یعنی موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت حکمیہ ہو وہ ثبوتیہ ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیْوَانٌ یہاں انسان کیلئے حیوان کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہے اور ان دونوں کے درمیان نسبت حکمیہ ثبوتیہ ہے لہٰذا اس قضیہ کو قضیہ حملیہ موجبہ کہا جائے گا۔

سالبہ :۔ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں کسی شئی سے کسی شئی کی نفی کی گئی ہو یعنی موضوع اور محمول کے درمیان جو نسبت حکمیہ ہو وہ ثبوتیہ نہیں بلکہ سلبیہ ہو جیسے اَلْاِنْسَانُ لَیْسَ بِفَرَسٍ یہاں انسان سے فرس کی نفی کی جا رہی ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان نسبت حکمیہ سلبیہ ہے۔ لہٰذا اس قضیہ کو قضیہ حملیہ سالبہ کہا جائے گا۔

فَصْلٌ اَلْحَمْلِیَّۃُ تَلْتَئِمُ مِنْ اَجْزَاءٍ ثَلٰثَۃٍ اَحَدُھَا الْمَحْکُوْمُ عَلَیْہِ وَیُسَمّٰی مَوْضُوْعًا وَالثَّانِیْ الْمَحْکُوْمُ بِہٖ وَیُسَمّٰی مَحْمُوْلًا وَالثَّالِثُ الدَّالُّ عَلَی الرَّابِطِ وَیُسَمّٰی رَابِطَۃً فَفِیْ قَوْلِکَ زَیْدٌ ھُوَ قَائِمٌ زَیْدٌ مَحْکُوْمٌ عَلَیْہِ وَمَوْضُوْعٌ وَقَائِمٌ مَحْکُوْمٌ بِہٖ وَمَحْمُوْلٌ وَلَفْظَۃُ ھُوَ نِسْبَۃٌ وَرَابِطَۃٌ وَقَدْ تُحْذَفُ الرَّابِطَۃُ فِی اللَّفْظِ دُوْنَ الْمُرَادِ فَیُقَالُ زَیْدٌ قَائِمٌ

ترجمہ :۔ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ان میں سے ایک محکوم علیہ ہے اور اس کا نام موضوع رکھا جاتا ہے اور دوسرا محکوم بہ ہے اور اس کا نام محمول رکھا جاتا ہے اور تیسرا وہ جزء جو رابطہ پر دلالت کرے اور اس کا نام رابطہ رکھا جاتا ہے۔ چنانچہ تیرے اس قول زَیْدٌ ھُوَ قَائِمٌ میں زید محکوم علیہ اور موضوع ہے اور قائم محکوم بہ اور محمول ہے اور لفظ ھُوَ نسبت اور رابطہ ہے اور کبھی رابطہ کو لفظ میں حذف کر دیا جاتا ہے نہ کہ مراد میں۔ چنانچہ زیدٌ قائمٌ کہا جاتا ہے۔

توضیح :۔ یہاں قضیہ حملیہ کے اجزائے ترکیبیہ کو بیان کیا جا رہا ہے کہ قضیہ حملیہ تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے اول محکوم علیہ، دوم محکوم بہ، سوم دال علی الرابط۔ محکوم علیہ کو موضوع کہا جاتا ہے کیونکہ اس کو اسلئے وضع کیا گیا ہے تاکہ اس پر کسی چیز کا حکم لگایا جائے۔ محکوم بہ کو محمول کہا جاتا ہے کیونکہ محکوم علیہ کے اوپر اس کا حمل کیا جاتا ہے یعنی محکوم علیہ کے اوپر اس کو لاد دیا جاتا ہے۔ اور دال علی الرابط کو رابطہ کہا جاتا ہے کیونکہ یہ موضوع

اور محمول کے درمیان ربط اور تعلق کی نسبت پر دلالت کرتا ہے تو حقیقتًا رابط تو وہ نسبت ہے جو موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے اور جس لفظ سے اس نسبت رابطہ کو تعبیر کیا جاتا ہے وہ اس نسبت رابطہ پر محض دال ہے رابط نہیں بلکہ رابط اس لفظ کا مدلول ہے پس تسمیۃ الدال باسم المدلول کے طور پر دال علی الرابط کا نام رابط رکھدیا گیا۔ جیسے آپ کہتے ہیں زَیْدٌ هُوَ قَائِمٌ یہ قضیہ حملیہ ہے اس میں تین اجزاء ہیں ایک زید جو محکوم علیہ اور موضوع ہے۔ دوسرا قائم جو محکوم بہ اور محمول ہے۔ تیسرا لفظ ھُوَ جو زید اور قائم کے درمیان نسبت رابطہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا یہ لفظ ھُوَ نسبت اور رابطہ ہے۔ واضح رہے کہ رابطہ کی دو قسمیں ہیں رابطہ غیر زمانیہ اور رابطہ زمانیہ۔ غیر زمانیہ وہ رابطہ ہے جو کسی زمانہ پر دلالت نہ کرے۔ اس کے لئے عربی میں ھُوَ کی ضمیر کو استعمال کیا جاتا ہے اور فارسی میں است اور ہندی میں ہے کو استعمال کیا جاتا ہے۔ زمانیہ وہ رابطہ ہے جو کسی زمانہ پر دلالت کرے۔ اس کے لئے عربی میں کَانَ اور فارسی میں بود اور ہندی میں تھا کو استعمال کیا جاتا ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ قول مذکور میں قضیہ کے اجزائے ترکیبیہ تین ہیں یہ متقدمین کا قول ہے اور متأخرین کے یہاں قضیہ کے اجزاء ترکیبیہ چار ہیں۔ تین تو وہی جو اوپر مذکور ہوئے اور چوتھا جزء نسبت تامہ خبریہ کا اذعان ہے جسے حکم کہا جاتا ہے۔

قولہ وقد تحذف :۔ موضوع اور محمول کے درمیان ربط اور تعلق پر جو لفظ دلالت کرتا ہے جسے رابطہ کہا جاتا ہے اسے عمومًا عربی زبان میں لفظا سے حذف کر دیا جاتا ہے مگر مراد میں باقی رکھا جاتا ہے جس پر حرکات اعرابیہ دلالت کرتی ہیں جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ کہ یہاں دونوں کے درمیان نسبت رابطہ پر دلالت کرنے والا لفظ مذکور نہیں ہے بلکہ دونوں کی حرکت (رفع) ان دونوں کے محکوم علیہ اور محکوم بہ ہونے پر دلالت کرتی ہے اور کبھی اس لفظ کو ذکر کر دیا جاتا ہے جیسے زَیْدٌ هُوَ قَائِمٌ پس رابطہ کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی دو قسمیں ہونگی۔ ثنائیہ اور ثلاثیہ۔ کیونکہ اگر رابطہ کو ذکر نہ کیا جائے تو چونکہ قضیہ دو جزء پر مشتمل ہوگا لہٰذا اسے ثنائیہ کہا جائے گا جیسے زَیْدٌ قَائِمٌ اور اگر رابطہ کو ذکر کر دیا جائے تو چونکہ قضیہ تین اجزاء پر مشتمل ہوگا لہٰذا ثلاثیہ کہا جائے گا جیسے زَیْدٌ هُوَ قَائِمٌ

وَلِلشَّرْطِيَّةِ اَيْضًا اَجْزَاءٌ وَيُسَمَّى الْجُزْءُ الْاَوَّلُ مِنْهَا مُقَدَّمًا وَالْجُزْءُ الثَّانِيْ مِنْهَا تَالِيًا فَفِيْ قَوْلِكَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا قَوْلُكَ اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً مُقَدَّمٌ وَقَوْلُكَ كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا تَالٍ وَالرَّابِطَةُ هِيَ الْحُكْمُ بَيْنَهُمَا

ترجمہ :۔ شرطیہ کے لئے بھی اجزاء ہیں ان اجزاء میں سے پہلے جزء کو مقدم کہا جاتا ہے۔ اور دوسرے جزء کو تالی پس تمہارے اس قول اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً كَانَ النَّهَارُ مَوْجُوْدًا میں تمہارا یہ قول اِنْ كَانَتِ الشَّمْسُ

طَالِعَۃٌ مقدم ہے اور تمہارا یہ قول کَانَ النَّھَارُ مَوْجُوْدًا تالی ہے اور رابطہ ان دونوں کے درمیان حکم ہے۔

توضیح :- یاد رکھئے کہ قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ بھی تین اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔ پہلے جزء کو مقدم کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا ذکر جزء ثانی سے پہلے ہوتا ہے اور دوسرے جزء کو تالی کہا جاتا ہے جو تُلُوٌّ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے بعد میں آنا اور تابع ہونا اور یہ بھی مقدم کے بعد آتا ہے اور اس کے تابع ہوتا ہے جیسے آپ کہتے ہیں۔ اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً کَانَ النَّھَارُ مَوْجُوْدًا یہاں اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً جو پہلا جزء ہے مقدم ہے اور کَانَ النَّھَارُ مَوْجُوْدًا جو دوسرا جزء ہے تالی ہے اور تیسرا جزء رابطہ ہے لیکن قضیہ حملیہ کی طرح قضیہ شرطیہ میں رابطہ پر دلالت کرنے والا کوئی لفظ نہ تو لفظاً مذکور ہوتا ہے اور نہ ہی معنی بلکہ مقدم اور تالی کے درمیان جو اتصال یا انفصال کا حکم ہوتا ہے وہی حکم رابطہ کہلاتا ہے مقدم اور تالی کے درمیان اتصال کے حکم کو ظاہر کرنے والے حروف کلمات شرط وجزاء ہیں۔ جیسے اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالنَّھَارُ مَوْجُوْدٌ میں اِنْ اور فا نیز انفصال کے حکم کو ظاہر کرنے والے حروف اِمَّا اور اَوْ ہیں جیسے زید اِمَّا اَنْ یَّکُوْنَ عَالِمًا اَوْ جَاھِلًا دیکھئے ان دونوں مثالوں میں مقدم اور تالی کے درمیان نسبت رابطہ پر دلالت کرنے کے لئے کوئی لفظ نہ تو لفظاً مذکور ہے اور نہ ہی معنًی بلکہ پہلی مثال میں طلوع شمس اور وجود نہار کے درمیان لزوم اور اتصال کا حکم ہے یہی حکم اتصالی رابطہ ہے اور دوسری مثال میں زید اور عالم یا جاہل کے درمیان انفصال کا حکم ہے یہی حکم انفصالی رابطہ ہے۔

فصل وقد تنقسم القضیۃ باعتبار الموضوع فالموضوع ان کان جزئیا شخصا معینا سمیت القضیۃ شخصیۃ ومخصوصۃ کقولک زید قائم وان لم یکن جزئیا بل کان کلیا فھو علی انحاء لانھا ان کان الحکم فیھا علی نفس الحقیقۃ تسمی القضیۃ طبعیۃ نحو الانسان نوع والحیوان جنس وان کان علی افرادھا فلا یخلو اما ان یکون کمیۃ الافراد فیھا مبینا او لم یکن فان بین کمیۃ الافراد تسمی القضیۃ محصورۃ کقولک کل انسان حیوان وبعض الحیوان انسان وان لم یبین یسمی القضیۃ مھملۃ نحو الانسان لفی خسر

ترجمہ :- اور کبھی موضوع کے اعتبار سے قضیہ کی تقسیم کی جاتی ہے چنانچہ موضوع اگر جزئی اور شخص معین ہے تو اس قضیہ کو شخصیہ اور مخصوصہ کہا جاتا ہے۔ جیسے تمہارا قول زَیْدٌ قَائِمٌ۔ اور اگر موضوع جزئی نہ ہو بلکہ کلی ہو تو یہ چند قسموں پر ہے اس لئے کہ قضیہ میں اگر حکم نفس حقیقت پر ہے تو اس قضیہ کو طبعیہ کہا جاتا ہے جیسے اَلْاِنْسَانُ نَوْعٌ اور اَلْحَیْوَانُ جِنْسٌ اور اگر حکم افراد حقیقت پر ہے تو نہیں خالی ہے یا تو یہ کہ افراد کی مقدار اس میں بیان کر دی

گئی ہوگی یا بیان نہ کی گئی ہوگی پس اگر افراد کی مقدار بیان کر دی جائے تو اس قضیہ کو محصورہ کہا جاتا ہے جیسے تمہارا قول کل انسان حیوانٌ اور بعض الحیوان انسانٌ اور اگر نہ بیان کی جائے تو اس قضیہ کو مہملہ کہا جاتا ہے۔ جیسے الانسانُ لفی خُسرٍ ۔

توضیح :۔ یہاں موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی تقسیم بیان کی جارہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کا موضوع چار طرح کا ہوتا ہے۔ لہٰذا موضوع کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی چار قسمیں ہونگی ان چاروں کو دلیل حصر میں ملاحظہ فرمائیں۔ دلیل حصر یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کا موضوع دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو وہ جزئی ہوگا یا کلی اگر جزئی ہے اور شخص معین ہے تو اسے قضیہ شخصیہ اور مخصوصہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس کا موضوع شخص معین اور خاص ہوتا ہے جیسے زید قائم کہ یہاں زید موضوع ہے اور وہ مخصوص اور شخص معین ہے اور اگر موضوع جزئی نہ ہو بلکہ وہ کلی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس قضیہ میں حکم نفس حقیقت پر ہوگا یا افراد پر اگر حکم نفس حقیقت پر ہے تو اسے قضیہ طبعیہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں حکم نفس طبیعت نفس حقیقت پر ہے افراد پر نہیں۔ جیسے الانسانُ نوعٌ والحیوانُ جنسٌ کہ یہاں انسان کی نفس طبیعت پر نوع کا حکم لگایا گیا ہے افراد پر نہیں۔ اسی طرح دوسری مثال میں حیوان کی عین حقیقت پر جنس کا حکم لگایا گیا ہے افراد پر نہیں۔ کیونکہ انسان کی حقیقت نوع ہے افراد انسان نوع نہیں۔ اسی طرح حیوان کی حقیقت جنس ہے افراد حیوان جنس نہیں۔ پس یہ دونوں قضیے قضیہ طبعیہ ہیں۔ اور اگر حکم حقیقت موضوع پر نہیں بلکہ افراد موضوع پر ہے تو پھر دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کر دی گئی ہوگی یا نہیں۔ اگر بیان کر دی گئی ہے تو اسے قضیہ محصورہ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اس قضیہ میں موضوع کے افراد محصور اور گھرے ہوئے ہیں جیسے آپ کا یہ قول کُلُّ انسان حیوانٌ اور بعضُ الحیوان انسانٌ کہ یہاں پہلی مثال میں انسان کے تمام افراد پر حیوان کا حکم لگایا گیا ہے کیونکہ انسان کا ہر ہر فرد حیوان ہوتا ہے۔ اور دوسری مثال میں حیوان کے بعض افراد پر انسان کا حکم لگایا گیا ہے کیونکہ بعض ہی حیوان انسان ہیں تمام حیوان انسان نہیں ورنہ تو گدھے، کتے، بلی، بکری وغیرہ بھی انسان ہوجائیں گے۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے پس یہ دونوں قضیے قضیہ محصورہ ہیں اور اگر افراد کی مقدار کلیت و بعضیت کے اعتبار سے بیان نہیں کی گئی ہے تو اسے قضیہ مہملہ کہا جاتا ہے کیونکہ مہملہ اہمال سے ماخوذ ہے اور اہمال کے معنی ترک کر دینے اور چھوڑ دینے کے ہیں اور یہاں بھی افراد کی مقدار کو بیان نہیں کیا جاتا گویا اسے ترک کر دیا جاتا ہے جیسے الانسانُ لفی خُسرٍ کہ یہاں افراد انسان پر خسارے میں ہونے کا حکم لگایا گیا ہے مگر افراد کی مقدار بیان نہیں کی گئی کہ انسان کے تمام افراد خسارے میں ہیں یا بعض۔ لہٰذا یہ قضیہ مہملہ ہے۔

فصل المحصوراتُ اربعٌ احدُها الموجبةُ الكليةُ كقولك كلُّ انسانٍ حيوانٌ والثانيةُ

اَلْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيْوَانِ اَسْوَدُ وَالثَّالِثَةُ السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ نَحْوُ لَا شَيْءَ مِنَ الزَّنْجِيِّ بِاَبْيَضَ وَالرَّابِعَةُ السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ نَحْوُ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَيْسَ بِاَسْوَدَ

ترجمہ :۔ محصورات چار ہیں ان میں سے ایک موجبہ کلیہ ہے جیسے تمہارا قول کُلُّ انسان حیوانٌ۔ اور دوسرا موجبہ جزئیہ ہے جیسے بعضُ الحیوانِ اَسْوَدُ اور تیسرا سالبہ کلیہ ہے جیسے لَاشَیْءَ من الزنجی بِاَبْیَض (کوئی حبشی سفید نہیں ہے) اور چوتھا سالبہ جزئیہ ہے جیسے بعضُ الانسان لیس بِاَسْوَدَ۔

توضیح :۔ اس سے پہلی فصل میں قضیہ حملیہ کی چار قسمیں بیان کی گئی تھیں لیکن مناطقہ چونکہ قضیہ محصورہ سے بحث فرماتے ہیں اس لئے اس فصل میں قضیہ محصورہ کے اقسام کو بیان کیا جارہا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ محصورات چار ہیں دلیل حصر یہ ہے کہ حکم اس قضیہ میں یا تو ثبوت کا ہوگا یا سلب کا اگر حکم ثبوت کا ہے تو یہ حکم یا تو تمام افراد پر لگایا گیا ہوگا یا بعض پر اگر تمام افراد پر حکم ہے تو یہ موجبہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر حکم ہے تو یہ موجبہ جزئیہ ہے اور اگر حکم سلب کا ہے تو اس کی بھی دو صورتیں ہیں یا تو یہ حکم تمام افراد پر لگایا گیا ہے یا بعض پر اگر تمام افراد پر حکم ہے تو یہ سالبہ کلیہ ہے اور اگر بعض افراد پر حکم ہے تو یہ سالبہ جزئیہ ہے۔ الغرض قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں۔ موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ۔

موجبہ کلیہ :۔ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے ہر ہر فرد کے لئے محمول کا حکم ثابت کیا گیا ہو جیسے کُلُّ انسانٍ حیوانٌ دیکھئے یہاں انسان کے ہر ہر فرد کے لئے حیوان کا حکم ثابت کیا گیا ہے لہٰذا یہ موجبہ کلیہ ہے۔

موجبہ جزئیہ :۔ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے بعض افراد کیلئے محمول کا حکم ثابت کیا گیا ہو جیسے بعضُ الحیوانِ اَسْوَدُ۔ دیکھئے یہاں حیوان کے بعض افراد کے لئے کالا ہونے کا حکم ثابت کیا گیا ہے کیونکہ حیوان کے تمام افراد کالے نہیں ہوتے بلکہ بعض حیوان کالے ہوتے ہیں۔ جیسے بھینس۔ کوا۔ وغیرہ اور بعض سفید ہوتے ہیں جیسے بیل گائے، خرگوش وغیرہ۔ لہٰذا یہ موجبہ جزئیہ ہے۔

سالبہ کلیہ :۔ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے ہر ہر فرد سے محمول کے حکم کو سلب کیا گیا ہو جیسے لَاشَیْءَ مِنَ الزنجی بِاَبْیَض دیکھئے یہاں حبشی کے ہر ہر فرد سے سفید ہونے کے حکم کو سلب کیا گیا ہے کہ کوئی بھی حبشی سفید نہیں ہوتا بلکہ سب کالے ہوتے ہیں۔ لہٰذا یہ سالبہ کلیہ ہے۔

سالبہ جزئیہ :۔ وہ قضیہ محصورہ ہے جس میں موضوع کے بعض افراد سے محمول کے حکم کو سلب کیا گیا ہو جیسے بعضُ الانسانِ لیسَ بِاَسْوَدَ دیکھئے یہاں انسان کے بعض افراد سے کالا ہونے کو سلب کیا گیا ہے کیونکہ تمام انسان کالے

نہیں ہوتے بلکہ بعض انسان کالے ہوتے ہیں جیسے حبشی۔ اور بعض کالے نہیں ہوتے بلکہ سفید ہوتے ہیں۔ جیسے انگریز وغیرہ لہٰذا یہ قضیہ سالبہ جزئیہ ہے۔

فصل اَلَّذِی یُبَیَّنُ بِہٖ کَمِّیَّۃُ الْاَفْرَادِ مِنَ الْکُلِّیَّۃِ وَالْبَعْضِیَّۃِ یُسَمّٰی سُوْرًا وَھُوَ مَاخُوْذٌ مِنْ سُوْرِ الْبَلَدِ وَسُوْرُ الْمُوْجِبَۃِ الْکُلِّیَّۃِ کُلٌّ وَلَامُ الْاِسْتِغْرَاقِ وَسُوْرُ الْمُوْجِبَۃِ الْجُزْئِیَّۃِ بَعْضٌ وَوَاحِدٌ مِنَ الْجِسْمِ جَمَادٌ وَسُوْرُ السَّالِبَۃِ الْکُلِّیَّۃِ لَاشَیْءَ وَلَاوَاحِدَ نَحْوُلَاشَیْءَ مِنَ الْغُرَابِ بِاَبْیَضَ وَلَاوَاحِدَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ وَّوُقُوْعُ النَّکِرَۃِ تَحْتَ النَّفْیِ نَحْوُمَا مِنْ مَّاءٍ اِلَّا وَھُوَ رَطْبٌ وَسُوْرُ السَّالِبَۃِ الْجُزْئِیَّۃِ لَیْسَ بَعْضُ کَقَوْلِکَ لَیْسَ بَعْضُ الْحَیَوَانِ بِحِمَارٍ وَبَعْضُ لَیْسَ کَمَا تَقُوْلُ بَعْضُ الْفَوَاکِہِ لَیْسَ بِحُلْوٍ اِعْلَمْ اَنَّ فِیْ کُلِّ لِسَانٍ سُوْرًا یَخُصُّھَا فَفِی الْفَارِسِیَّۃِ لَفْظُ ہر سُوْرُ الْمُوْجِبَۃِ الْکُلِّیَّۃِ کَقَوْلِ الشَّاعِرِ بیت ہرآں کس کہ در بند حرص اوفتاد ÷ دہد خرمن زندگانی بباد۔

ترجمہ :۔ وہ لفظ جسکے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے اسے سور کہا جاتا ہے اور یہ سور البلد سے ماخوذ ہے اور موجبہ کلیہ کا سور کل اور لام استغراق ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور بعض اور واحد ہے جیسے بَعْضٌ وَوَاحِدٌ مِنَ الْجِسْمِ جَمَادٌ (بعض جسم جماد اور پتھر ہیں) اور سالبہ کلیہ کا سور لَاشَیْءَ اور لاواحد ہے جیسے لَاشَیْءَ مِنَ الْغُرَابِ بِاَبْیَضَ (کوئی کوا سفید نہیں ہے) اور لاواحد من النار ببارد (کوئی آگ ٹھنڈی نہیں ہے) اور نکرہ کا نفی کے تحت واقع ہونا جیسے مَا مِنْ مَاءٍ اِلَّا وَھُوَ رَطْبٌ۔ (نہیں ہے کوئی پانی مگر وہ تر ہے) اور سالبہ جزئیہ کا سور لَیْسَ بَعْضُ ہے۔ جیسے تمہارا قول لیس بَعْضُ الحیوان بحمار (بعض حیوان گدھے نہیں ہیں) اور بعض لیس ہے جیسے تم کہتے ہو بعض الفواکہ لیس بحلو (بعض میوے میٹھے نہیں ہیں) جان لو کہ ہر زبان میں سور ہے جو اسی زبان کے ساتھ خاص ہے چنانچہ فارسی میں لفظ ہر موجبہ کلیہ کا سور ہے جیسے شاعر کا قول ؎

ہرآں کس کہ در بند حرص اوفتاد   دہد خرمن زندگانی بباد

(ہر وہ شخص جو لالچ کے پھندے میں پڑتا ہے زندگی کے کھلیان کو ہوا دیتا ہے)

توضیح :۔ چونکہ قضیہ محصورہ میں حکم افراد موضوع پر لگایا جاتا ہے اور اس میں افراد کی مقدار کلیت اور بعضیت کے اعتبار سے بیان کر دی جاتی ہے تو اب مصنفؒ ان الفاظ کو بیان فرما رہے ہیں جن کے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں کہ جن الفاظ کے ذریعہ افراد کی کمیت کلیت وجزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے۔ انہیں سور کہا جاتا ہے جو سور البلد سے ماخوذ ہے اور سور البلد شہر کی

اس چہار دیواری کو کہتے ہیں جو شہر کو گھیرے رہتی ہے اور اس کا احاطہ کئے ہوتی ہے جیسے شہر پناہ اور قلعہ کہا جاتا ہے تو اب ماخوذ اور ماخوذ منہ میں مناسبت یہ ہوگی کہ جس طرح چاروں طرف سے سور البلد شہر کو گھیر لیتا ہے اور اس کا احاطہ کئے ہوتا ہے اسی طرح وہ الفاظ جو کمیت افراد پر دلالت کرتے ہیں جنہیں سور کہا جاتا ہے وہ بھی افراد کو گھیر لیتے ہیں اور ان کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ اب محصورات اربعہ میں سے ہر ایک کا سور ملاحظہ فرمائیں۔ موجبہ کلیہ کا سور کل اور لام استغراق ہے یعنی کل اور لام استغراق کے ذریعہ معلوم ہوگا کہ یہ موجبہ کلیہ ہے کیونکہ موجبہ کلیہ میں محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے تمام افراد پر لگایا جاتا ہے اور کل اور لام استغراق بھی موضوع کے تمام افراد پر دلالت کرتے ہیں گویا یہ دونوں موضوع کے تمام افراد کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ جیسے کُلُّ اِنسانٍ نَاطِقٌ انسان کا ہر ہر فرد ناطق ہے۔ دیکھئے یہاں ناطقیت کا حکم انسان کے ہر ہر فرد کے لئے ہے اور لفظ کل اس پر دلالت کرتا ہے اور انسان کے تمام افراد کو گھیر لیا ہے۔ لہٰذا یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور لفظ کل اس کا سور ہے اور جیسے اَلْاِنسانُ لَفِی خُسرٍ انسان کا ہر ہر فرد خسارے میں ہے۔ دیکھئے یہاں خسارہ میں ہونے کا حکم انسان کے ہر ہر فرد پر لگایا گیا ہے اور الف لام جو استغراق کا ہے اس پر دلالت کرتا ہے اور انسان کے تمام افراد کو گھیر لیا ہے لہٰذا یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اور لام استغراق اس کا سور ہے۔

اور موجبہ جزئیہ کا سور بعض اور واحد ہے یعنی یہ دونوں موجبہ جزئیہ کے لئے علامت ہیں کیونکہ موجبہ جزئیہ میں محمول کے ثبوت کا حکم موضوع کے بعض افراد پر لگایا جاتا ہے اور بعض اور واحد بھی موضوع کے بعض افراد پر دلالت کرتے ہیں گویا کہ یہ دونوں موضوع کے بعض افراد کا احاطہ کر لیتے ہیں۔ جیسے بَعْضُ مِنَ الجِسمِ جمادٌ اور واحدٌ مِنَ الجسمِ جمادٌ یعنی بعض جسم جماد ہیں۔ دیکھئے یہاں جماد ہونے کا حکم جسم کے بعض افراد پر لگایا گیا ہے۔ اور لفظ بعض اور لفظ واحد اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اور جسم کے بعض افراد کو گھیر لئے ہیں۔ لہٰذا یہ قضیہ موجبہ جزئیہ ہے اور لفظ بعض اور واحد اس کے سور ہیں۔

سالبہ کلیہ کا سور لاشئی اور لا واحد ہے جیسے لاشئی من الغراب بابیض (کوئی کوا سفید نہیں ہے) دیکھئے یہاں غراب کے ہر ہر فرد سے ابیض ہونے کی نفی کی گئی ہے لہٰذا یہ سالبہ کلیہ ہے اور لاشئی اس پر دلالت کرتا ہے۔ لہٰذا لاشئی اس کا سور ہے۔ اور جیسے لَا وَاحِدَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ (کوئی آگ ٹھنڈی نہیں ہے) دیکھئے یہاں آگ کے ہر ہر فرد سے بارد ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ سالبہ کلیہ ہے اور لا واحد اس پر دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ اس کا سور ہے نیز سالبہ کلیہ کا سور لاشئی اور لا واحد کے علاوہ نکرہ کا نفی کے تحت واقع ہونا بھی ہے جیسے مَا مِنْ مَاءٍ اِلَّا وَہُوَ رَطْبٌ یعنی پانی کا کوئی فرد نہیں مگر وہ تر ہے۔ دیکھئے یہاں پانی کے ہر ہر فرد سے غیر رطب ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ سالبہ کلیہ ہے اور اس قضیہ میں مَا نفی کے لئے ہے اور مَاء نکرہ ہے جو نفی کے تحت واقع ہے۔ اور سالبہ جزئیہ کا سور لیس بعض ہے جیسے لیس بعض الحیوان بحمارٍ۔ دیکھئے یہاں بعض حیوان سے حمار ہونے کی نفی کی گئی ہے۔

6/2

لہٰذا یہ سالبہ جزئیہ ہے اور لیس بعض اس پر دلالت کرتا ہے پس یہ سالبہ جزئیہ کا سور ہے اسی طرح سالبہ جزئیہ کا سور بعض لیس بھی ہے جیسے آپ کہتے ہیں بعض الفواکہ لیس بحلو کہ یہاں بعض میوے سے شیرینی کی نفی کی گئی ہے۔ لہٰذا یہ سالبہ جزئیہ ہے اور بعض لیس اس پر دال ہے پس یہ اس کا سور ہے۔

واضح رہے کہ محصورات اربعہ کے لئے سور کا ہونا عربی زبان ہی کیساتھ خاص نہیں ہے بلکہ ہر زبان میں سور ہوتا ہے جو اسی زبان کے ساتھ خاص ہوتا ہے جیسے فارسی زبان میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ ہر آتا ہے جیساکہ شاعر کے اس شعر میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ ہر مذکور ہے۔ ؎

ہر آں کس کہ در بند حرص اوفتاد

دہد خرمن زندگانی بباد

دیکھئے یہاں انسان کے ہر ہر فرد کے لئے یہ حکم ہے کہ جو شخص حرص و ہوس میں پڑتا ہے اور لالچی ہو جاتا ہے تو اس کی زندگی تباہ و برباد ہو کر رہ جاتی ہے اور ہر جگہ وہ ذلیل و خوار ہوتا ہے اور موجبہ کلیہ کا سور اردو زبان میں سب اور تمام ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور فارسی زبان میں " برخے ہست " اور اردو زبان میں کوئی نہ کوئی چند ہے اور سالبہ کلیہ کا سور فارسی زبان میں " ہیچ نیست " اور اردو زبان میں کچھ نہیں. کوئی نہیں آتا ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور فارسی زبان میں " برخے نیست " اور اردو زبان میں. بعض نہیں، چند نہیں آتا ہے۔

> فصل قَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْمِيزَانِيِّينَ اَنَّهُمْ يُعَبِّرُوْنَ عَنِ الْمَوْضُوْعِ بِجِ وَعَنِ الْمَحْمُوْلِ بِبَ فَمَتٰى اَرَادُوا التَّعْبِيْرَ عَنِ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ يَقُوْلُوْنَ كُلُّ جَ بَ وَمَقْصُوْدُهُمْ مِنْ ذَالِكَ الْاِيْجَازُ وَدَفْعُ تَوَهُّمِ الْاِنْحِصَارِ

ترجمہ:۔ منطقیین کی عادت جاری ہے کہ وہ موضوع کو "ج" سے اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرتے ہیں. چنانچہ جب وہ ارادہ کرتے ہیں موجبہ کلیہ کی تعبیر کا تو کہتے ہیں " کل ج ب " اور ان کا مقصود اس سے اختصار اور انحصار کے وہم کو دفع کرنا ہے۔

توضیح:۔ یہاں سے مصنفؒ مناطقہ کی ایک خاص عادت کا تذکرہ فرمارہے ہیں کہ مناطقہ کی یہ عادت ہے کہ موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر فرماتے ہیں. چنانچہ جب وہ موجبہ کلیہ کو تعبیر فرمانا چاہتے ہیں تو موضوع کی جگہ "ج" اور محمول کی جگہ "ب" لاکر کل ج ب کہتے ہیں، اور ایسا اس وجہ سے کرتے ہیں تاکہ اختصار کے ساتھ موضوع و محمول کی تعبیر ہو جائے کیونکہ ظاہر ہے کہ " کل انسان حیوان "

کے مقابلے میں "کل ج ب" زیادہ مختصر ہے نیز اس سے ایک وہم کا ازالہ بھی مقصود ہوتا ہے۔ وہ وہم یہ ہے کہ مناطقہ جب بھی کوئی مثال دینا چاہتے ہیں تو موضوع اور محمول کے لئے انسان اور حیوان ہی کو استعمال کرتے ہیں گویا ان کے علاوہ مثال کے لئے کوئی اور لفظ ہے ہی نہیں تو اس وہم کو دور کرنے کے لئے مناطقہ نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ موضوع کو "ج" اور محمول کو "ب" سے تعبیر کرنے لگے۔ تاکہ کسی کو یہ وہم پیدا نہ ہو۔

نوٹ :۔ اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ موضوع اور محمول کو "ج" اور "ب" سے ہی کیوں تعبیر فرمایا حروف تہجی میں سے "أ" اور "ب" کا انتخاب کیوں نہیں فرمایا جیسا کہ ظاہر کا تقاضہ بھی یہی ہے۔ کیونکہ حروف تہجی میں مقدم یہی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر "الف" کا انتخاب کرتے تو چونکہ یہ ساکن ہوتا ہے لہٰذا ابتداء بالسکون لازم آتا جو محال ہے اس لئے اس کو چھوڑ دیا اور "ب" کو لے لیا۔ اور چونکہ "ب" کو "ت اور ث" سے کتابت میں مشابہت ہے صرف نقطے کا فرق ہے لہٰذا التباس سے بچنے کے لئے "ت اور ث" کو چھوڑ دیا۔ اور "ج" کو لے لیا۔ اب دوسرا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ "ب ج" سے مقدم ہے۔ اور موضوع محمول پر مقدم ہوتا ہے پس اس کا تقاضہ تو یہ تھا کہ موضوع کو "ب" سے تعبیر فرمانے اور محمول کو "ج" سے تعبیر فرماتے اس کے برعکس موضوع کو "ج" سے اور محمول کو "ب" سے کیوں تعبیر فرمایا اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا کرتے تو یہ وہم ہو سکتا تھا کہ "ب اور ج" کو حروف تہجی میں سے شمار کیا جا رہا ہے پس جبکہ ترتیب بدل گئی تو اب یہ وہم ختم ہو گیا۔ نیز ایسا کرنے میں ایک خاص نکتے کی طرف اشارہ بھی ہے اور وہ نکتہ یہ ہے کہ ابجد کے حساب سے "ج" کے تین۳ نمبر ہیں اور ب کے دو۲ نمبر ہیں اور چونکہ موضوع کے اندر تین چیزیں ہوتی ہیں۔ ذات۱ موضوع، وصف۲ موضوع، ذات اور۳ وصف کا آپس میں اتصاف۔ اور محمول کے اندر دو چیزیں ہوتی ہیں۔ وصف۱ محمول، وصف۲ محمول کا موضوع سے اتصاف اس لئے موضوع کو "ج" سے تعبیر فرمایا تاکہ اس کے تین۳ نمبر موضوع کی تینوں چیزوں پر دلالت کریں اور محمول کو "ب" سے تعبیر فرمایا تاکہ اس کے دو۲ نمبر محمول کی دونوں چیزوں پر دلالت کریں،

فَصْلٌ اَلْحَمْلُ فِیْ اِصْطِلَاحِهِمْ اِتِّحَادُ الْمُتَغَايِرَيْنِ فِی الْمَفْهُوْمِ بِحَسَبِ الْوُجُوْدِ نَحْوُ قَوْلِكَ زَيْدٌ كَاتِبٌ وَعَمْرٌو شَاعِرٌ مَفْهُوْمُ زَيْدٍ مُغَايِرٌ لِمَفْهُوْمِ كَاتِبٍ لٰكِنَّهُمَا مَوْجُوْدَانِ بِوُجُوْدٍ وَاحِدٍ وَكَذَا مَفْهُوْمُ عَمْرٍو وَشَاعِرٍ مُتَغَايِرٌ وَقَدِ اتَّحَدَا فِی الْوُجُوْدِ ثُمَّ الْحَمْلُ عَلٰى قِسْمَيْنِ لِاَنَّهٗ اِنْ كَانَ بِوَاسِطَةِ فِیْ اَوْ ذُوْ اَوِ اللَّامِ كَمَا فِیْ قَوْلِكَ زَيْدٌ فِی الدَّارِ وَالْمَالُ لِزَيْدٍ وَخَالِدٌ ذُوْ مَالٍ

يُسَمَّى الْحَمْلُ بِالْاِشْتِقَاقِ وَاِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَالِكَ بَلْ يُحْمَلُ شَيْءٌ عَلَى شَيْءٍ
بِلَا وَاسِطَةِ هٰذِهِ الْوَسَائِطِ يُقَالُ لَهُ الْحَمْلُ بِالْمُوَاطَاةِ نَحْوُ عَمْرٌو طَبِيْبٌ بَكْرٌ نَصِيْحٌ

ترجمہ :۔ حمل ان کی اصطلاح میں مفہوم میں دو متغایر چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونا ہے۔ چنانچہ تمہارے اس قول زید کاتبٌ وعمرو شاعرٌ میں زید کا مفہوم کاتب کے مفہوم کے متغایر ہے لیکن یہ دونوں ایک ہی وجود کے اعتبار سے موجود ہیں۔ اسی طرح عمرو اور شاعر کا مفہوم متغایر ہے حالانکہ دونوں وجود میں متحد ہیں۔ پھر حمل دو قسم پر ہے اس لئے کہ اگر یہ فی یا ذُو یا لام کے واسطے سے ہے۔ جیساکہ تمہارے اس قول زید فی الدار، المال لزید اور خالد ذو مال میں ہے تو اسے حمل بالاشتقاق نام رکھا جاتا ہے۔ اور اگر اس طرح نہ ہو بلکہ کسی چیز کا حمل کسی چیز کے اوپر کیا جائے ان وسائط کے واسطہ کے بغیر تو اسے حمل بالمواطاۃ کہا جاتا ہے جیسے عمرو طبیبٌ بکر فصیح۔

توضیح :۔ اس سے پہلے آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ قضیہ حملیہ میں محمول کو موضوع پر حمل کیا جاتا ہے تو اب مصنفؒ یہاں سے حمل کی تحقیق بیان فرما رہے ہیں۔ حمل کے معنی لغت میں لادنے کے ہیں یعنی کسی چیز کے ثبوت یا اس کی نفی کے حکم کو کسی چیز پر لاد دینا اور اصطلاح منطق میں دو متغایر فی المفہوم چیزوں کا وجود کے اعتبار سے متحد ہونے کو حمل کہا جاتا ہے جیسے آپ کہتے ہیں زید کاتبٌ۔ دیکھئے یہاں زید اور کاتب مفہوم کے اعتبار سے متغایر ہیں کیونکہ زید مفہوم ذات ہے اور کاتب مفہوم وصف پر دلالت کرتا ہے اور ظاہر ہے کہ ذات کا مفہوم وصف کے مفہوم کے متغایر ہے لیکن یہ دونوں وجود کے اعتبار سے ایک ہیں۔ کیونکہ جو زید ہے وہی کاتب ہے اور جو کاتب ہے وہی زید ہے الغرض یہ دونوں دو موجود ہیں لیکن دونوں کا وجود ایک ہے اور دونوں کا مفہوم متغایر ہے پس یہاں کاتب کا حمل زید کے اوپر ہے اسی طرح عمرو شاعر میں بھی شاعر کا حمل عمرو کے اوپر ہے کیونکہ عمرو اور شاعر کا مفہوم ایک نہیں ہے لیکن دونوں وجود کے اعتبار سے متحد ہیں۔ کیونکہ عمرو اور شاعر وجود کے اعتبار سے ایک ہی ہیں جو عمرو ہے وہی شاعر ہے اور جو شاعر ہے وہی عمرو ہے۔ حمل کی دو قسمیں ہیں۔ حمل بالاشتقاق، حمل بالمواطاۃ۔

حمل بالاشتقاق :۔ وہ حمل ہے جو فی یا ذو یا لام کے واسطے سے ہو یعنی محمول کا حکم موضوع پر فی یا ذو یا لام کے واسطہ سے لگایا گیا ہو تو اسے حمل بالاشتقاق کہتے ہیں جیسے زید فی الدار، المال لزید، اور خالد ذو مال۔ دیکھئے ان تینوں مثالوں میں محمول کا حکم موضوع پر، فی، لام اور ذو کے واسطہ سے لگایا گیا ہے پس یہی حمل بالاشتقاق ہے اس حمل کو حمل بالاشتقاق اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس طرح مشتق مشتق منہ کا محتاج ہوتا ہے

اسی طرح یہ حمل مذکورہ واسطوں کا محتاج ہوتا ہے۔

حمل بالمواطاۃ :۔ وہ حمل ہے جو مذکورہ واسطوں کا محتاج نہ ہو۔ یعنی محمول کا حکم موضوع پر ان واسطوں میں سے بغیر کسی واسطے کے لگایا گیا ہو۔ جیسے عمرو طبیبٌ و بکر فصیحٌ دیکھئے ان دونوں مثالوں میں محمول کا حکم موضوع پر بغیر کسی واسطے کے ہے لہٰذا یہ حمل بالمواطاۃ ہے اس حمل کو حمل بالمواطاۃ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ مواطاۃ کے معنی موافقت کے ہیں اور اس حمل میں بھی موضوع اور محمول مصداق کے اعتبار سے موافق اور متحد ہوتے ہیں۔ جیسے عمرو طبیبٌ میں عمرو اور طبیب کا مصداق ایک ہے جو عمرو ہے وہی طبیب ہے اور جو طبیب ہے وہی عمرو ہے۔

فائدہ :۔ حمل بالمواطاۃ کی دو قسمیں ہیں۔ حملِ اَوّلی، حملِ متعارف۔ حمل اَوّلی وہ حمل ہے جس میں موضوع ذات اور وجود کے اعتبار سے بعینہٖ محمول ہو اور تغایر محض اعتباری ہو۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ اِنْسَانٌ دیکھئے یہاں موضوع ذات اور وجود کے اعتبار سے بعینہٖ محمول ہے کیونکہ موضوع بھی انسان ہے اور محمول بھی انسان ہے اور دونوں میں تغایر اعتباری ہے اس طرح کہ پہلا انسان موضوع ہے اور دوسرا انسان محمول ہے اور موضوع کا تعقل پہلے ہوتا ہے اور محمول کا تعقل بعد میں۔ پس انسان (موضوع) کا تعقل پہلے ہونا اور انسان (محمول) کا تعقل بعد میں ہونا یہی تغایر اعتباری ہے۔

حمل متعارف :۔ وہ حمل ہے جس میں موضوع صرف وجود کے اعتبار سے عین محمول ہو۔ ذات اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہو۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ دیکھئے یہاں انسان اور حیوان صرف وجود کے اعتبار سے ایک ہیں یعنی جو انسان ہے وہی حیوان ہے اور جو حیوان ہے وہی انسان ہے لیکن مفہوم کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ قضیہ کے اندر اسی حمل متعارف کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا استعمال کثرت سے ہوتا ہے اور یہی شائع اور مشہور ہے۔ حمل اوّلی کا کوئی اعتبار نہیں۔ پھر حمل متعارف کی محمول کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ حملٌ بالذات اور حملٌ بالعرض۔

حمل بالذات :۔ وہ حمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کی ذات میں داخل ہو۔ جیسے الانسان ناطق دیکھئے یہاں ناطق محمول ہے جو انسان کی ذات میں داخل ہے۔

حمل بالعرض :۔ وہ حمل متعارف ہے جس میں محمول موضوع کیلئے عرض ہو۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ کَاتِبٌ اَلْاِنْسَانُ مَاشٍ دیکھئے ان دونوں مثالوں میں کاتب اور ماشی انسان کے لئے عرض ہیں۔

فصل تَقْسِیْمٌ اٰخَرُ لِلْحَمْلِیَّۃِ مَوْضُوْعُ الْحَمْلِیَّۃِ اِنْ کَانَ مَوْجُوْدًا فِی الْخَارِجِ وَکَانَ الْحُکْمُ فِیْهَا بِاعْتِبَارِ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوْعِ وَوُجُوْدِهٖ فِی الْخَارِجِ کَانَتِ الْقَضِیَّۃُ خَارِجِیَّۃً نَحْوُ

اَلْاِنْسَانُ كَاتِبٌ وَاِنْ كَانَ مَوْجُوْدًا فِي الذِّهْنِ وَكَانَ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ خُصُوْصِ وُجُوْدِهٖ فِي الذِّهْنِ كَانَتْ ذِهْنِيَّةً نَحْوُ الْاِنْسَانُ كُلِّيٌّ وَاِنْ كَانَ الْحُكْمُ بِاعْتِبَارِ تَقَرُّرِهٖ فِي الْوَاقِعِ مَعَ عَزْلِ النَّظْرِ عَنْ خُصُوْصِيَّةِ ظَرْفِ الْخَارِجِ اَوِ الذِّهْنِ سُمِّيَتِ الْقَضِيَّةُ حَقِيْقِيَّةً نَحْوُ الْاَرْبَعَةُ زَوْجٌ وَالسِّتَّةُ ضِعْفُ الثَّلٰثَةِ

ترجمہ :- حملیہ کی ایک دوسری تقسیم ہے حملیہ کا موضوع اگر خارج میں موجود ہے اور حکم اس قضیہ میں موضوع کے تحقق اور اس کے وجود خارجی کے اعتبار سے ہے تو یہ قضیہ خارجیہ ہے جیسے اَلْاِنْسَانُ کَاتِبٌ اور اگر حملیہ کا موضوع ذہن میں موجود ہے اور حکم اس کے بالخصوص ذہن میں پائے جانے کے اعتبار سے ہے تو یہ قضیہ ذہنیہ ہے۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ کُلِّیٌّ اور اگر حکم اس کے واقع میں ثابت ہونے کے اعتبار سے ہے خارج یا ذہن کے ظرف کی خصوصیت سے قطع نظر کرتے ہوئے تو اس کا نام قضیہ حقیقیہ رکھا گیا ہے۔ جیسے الاربعۃ زوج (چار جفت ہے) اور السِّتّۃ ضِعْفُ الثَّلٰثَۃِ (چھ تین کا دگنا ہے)

توضیح :- ماقبل میں آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ قضیہ حملیہ میں حکم یا تو ثبوت محمول کا ہوتا ہے یا سلب محمول کا تو اب یہاں محمول کے ثبوت اور سلب کے اعتبار سے قضیہ حملیہ کی ایک اور تقسیم بیان کی جا رہی ہے۔ جس کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ حملیہ کی تین قسمیں ہیں۔ خارجیہ[1]، ذہنیہ[2]، حقیقیہ[3]

قضیہ خارجیہ :- وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع خارج میں موجود ہو اور موضوع کے لئے ثبوت محمول (قضیہ موجبہ میں) یا سلب محمول (قضیہ سالبہ میں) کا حکم بھی خارج کے اعتبار سے ہو تو اسے قضیہ خارجیہ کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں حکم خارج کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے جیسے اَلْاِنسان کاتبٌ (موجبہ کی مثال) دیکھئے یہاں انسان موضوع ہے جو خارج میں موجود ہے اور کاتب کا حکم اس پر خارج کے اعتبار سے لگایا گیا ہے۔ کیونکہ انسان خارج کے اعتبار سے ہی بالفعل کاتب ہوتا ہے۔ پس یہ قضیہ خارجیہ ہے اور جیسے لیس زید بکاتب (سالبہ کی مثال) دیکھئے یہاں زید موضوع ہے جو خارج میں موجود ہے اور اس پر سلب کتابت کا حکم لگایا گیا ہے اور یہ حکم خارج کے اعتبار سے ہے پس یہ بھی قضیہ خارجیہ ہے۔

قضیہ ذہنیہ :- وہ قضیہ حملیہ ہے جس کا موضوع ذہن میں موجود ہو اور حکم بھی ذہن ہی کے اعتبار سے ہو جیسے اَلْانسانُ کلیٌّ (موجبہ میں) اور اَلانسانُ لیس بجزئیٍ (سالبہ میں) دیکھئے ان دونوں مثالوں میں انسان موضوع ہے جو ذہن میں موجود ہے اور اس کے لئے کلی کے ثبوت کا حکم اور جزئی کی نفی کا حکم ذہن کے اعتبار سے لگایا گیا ہے کیونکہ کلی اور جزئی ہونے کا تعلق ذہن سے ہے نہ کہ خارج سے ۔ اس قضیہ کو ذہنیہ

اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم ذہن کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

قضیہ حقیقیہ :۔ وہ قضیہ حملیہ ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوتِ محمول یا موضوع سے سلب محمول کا حکم ذہن اور خارج سے قطع نظر کرتے ہوئے محض واقع اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا گیا ہو جیسے الاربعۃ زوجٌ۔ والستۃ ضعف الثلثۃ دیکھئے ان دونوں مثالوں میں زوجیت اور ضعفُ الثلثۃ کا حکم اربعۃ اور ستۃ کے لئے محض نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے لگایا گیا ہے کہ چار کی حقیقت جفت ہے اور چھ کی حقیقت تین کا دوگنا ہونا ہے پس یہ دونوں قضیے قضیہ حقیقیہ ہیں۔ یہ تو موجبہ کی مثال تھی اور سالبہ کی مثال الاربعۃ لیس بفرد دیکھئے یہاں اربعۃ سے فردیت کی نفی کی گئی ہے اور یہ حکم محض نفس الامر اور حقیقت کے اعتبار سے ہے پس یہ بھی قضیہ حقیقیہ ہے اس قضیہ کو قضیہ حقیقیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم حقیقت اور نفس الامر کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے۔

فائدہ :۔ وجود کی تین قسمیں ہیں۔ وجودِ خارجی، وجودِ ذہنی، وجودِ نفس الامری۔ کسی چیز کا خارج میں پایا جانا وجود خارجی ہے جیسے مدرسہ، شہر، ہم اور آپ وغیرہ۔ کسی چیز کا ذہن میں پایا جانا وجود ذہنی ہے۔ جیسے انسان کا کلی ہونا زید کا جزئی ہونا۔ تاج محل کا نقشہ جو آپ کے ذہن میں ابھرتا ہے اور اگر کسی چیز کا وجود بالذات ہو کسی کے فرض کرنے پر موقوف نہ ہو خواہ وہ وجود ذہن میں ہو یا خارج میں ہو تو یہ وجود نفس الامری ہے۔ جیسے چار کا جفت ہونا، زمین و آسمان کا موجود ہونا وغیرہ کہ یہ سب موجودات کسی کے فرض کرنے پر موقوف نہیں ہیں بلکہ ان کا وجود بالذات ہے

فَصْلٌ اَلْقَضِيَّةُ الْمُوْجِبَةُ وَكَذَا السَّالِبَةُ تَنْقَسِمَانِ اِلٰى مَعْدُوْلَةٍ وَغَيْرِ مَعْدُوْلَةٍ فَالْمَعْدُوْلَةُ مَا يَكُوْنُ فِيْهِ حَرْفُ السَّلْبِ جُزْءً مِّنَ الْمَوْضُوْعِ اَوْ مِنَ الْمَحْمُوْلِ اَوْ كِلَيْهِمَا مِثَالُ الْاَوَّلِ قَوْلُنَا اللَّاحَيُّ جَمَادٌ مِثَالُ الثَّانِيْ زَيْدٌ لَا عَالِمٌ مِثَالُ الثَّالِثِ اللَّاحَيُّ لَا عَالِمٌ هٰذَا فِي الْاِيْجَابِ وَاَمَّا فِي السَّلْبِ فَمِثَالُ الْاَوَّلِ اللَّاحَيُّ لَيْسَ بِعَالِمٍ وَمِثَالُ الثَّانِيْ الْعَالِمُ لَيْسَ بِلَاحَيٍّ وَمِثَالُ الثَّالِثِ اللَّاحَيُّ لَيْسَ بِلَاجَمَادٍ وَغَيْرُ الْمَعْدُوْلَةِ بِخِلَافِهَا وَيُسَمّٰى غَيْرُ الْمَعْدُوْلَةِ فِي الْمُوْجِبَةِ بِالْمُحَصَّلَةِ وَفِي السَّالِبَةِ بِالْبَسِيْطَةِ

ترجمہ :۔ قضیہ موجبہ اور اسی طرح سالبہ منقسم ہوتے ہیں معدولہ اور غیر معدولہ کی طرف۔ پس معدولہ وہ قضیہ ہے جس میں حرفِ سلب موضوع کا جزء ہو یا محمول کا جزء ہو یا دونوں کا جزء ہو۔ اول کی مثال اللاحی جماد ہے (غیر جاندار جماد ہے) ثانی کی مثال زید لا عالم ہے (زید غیر عالم ہے) ثالث کی مثال اللاحی لا عالم ہے

(غیر جاندار غیر عالم ہے) یہ تو ایجاب میں ہے۔ اور بہر حال سلب میں تو اول کی مثال اللاحی لیس بعالم (غیر جاندار عالم نہیں ہے) اور دوسری کی مثال العالم لیس بلاحی (عالم غیر جاندار نہیں ہے) اور تیسری کی مثال اللاحی لیس بجماد (غیر جاندار جماد نہیں ہے) اور غیر معدولہ اس کے برخلاف ہے اور غیر معدولہ کا نام موجبہ میں محصلہ رکھا جاتا ہے اور سالبہ میں بسیط۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ قضیہ موجبہ اور سالبہ کی تقسیم بیان فرما رہے ہیں فرماتے ہیں کہ قضیہ موجبہ اور سالبہ کی دو قسمیں ہیں۔ معدولہ اور غیر معدولہ۔ معدولہ وہ قضیہ ہے جس میں حرف سلب موضوع یا محمول یا دونوں کا جزء ہو اگر حرف سلب موضوع کا جزء ہے تو اسے قضیہ معدولۃ الموضوع کہا جاتا ہے۔ جیسے اَللّاحی جماد، دیکھئے یہاں "لا" جو حرف سلب ہے حی "موضوع" کا جزء بن رہا ہے اور حی اور لا دونوں مل کر اس قضیہ کا موضوع ہیں "لا" حرف سلب اپنے معنی اصلی نفی کیلئے نہیں ہے اور معنی یہ ہے۔ لاحی جماد ہے اور آپ بھی کہتے ہیں کہ نابینا بیٹھا ہے دیکھئے یہاں "نا" جو نفی کے لئے آتا ہے اس قضیہ کے موضوع کا جزء بن گیا ہے۔ پس یہ بھی معدولۃ الموضوع ہے اور اگر حرف سلب محمول کا جزء ہے تو اسے قضیہ معدولۃ المحمول کہتے ہیں جیسے زیدٌ لا عالم دیکھئے یہاں "لا" حرف سلب عالم محمول کا جزء ہے اور ترجمہ ہے زید غیر عالم ہے یہ معنی نہیں ہیکہ زید عالم نہیں ہے۔ اسی طرح آپ کہتے ہیں زید نابینا ہے۔ دیکھئے یہاں "نا" بینا محمول کا جزء بن گیا ہے اور دونوں مل کر محمول واقع ہیں۔ "نا" نفی کے لئے نہیں ہے اور یہ معنی نہیں ہے کہ زید بینا نہیں ہے پس آپ کا یہ قول بھی معدولۃ المحمول ہے۔ اور اگر حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء ہے تو اسے قضیہ معدولۃ الطرفین کہا جاتا ہے جیسے لاحی لا عالم ہے۔ دیکھئے یہاں "لا" حی کا جزء ہے جو موضوع ہے اسی طرح عالم کا جزء ہے جو محمول ہے پس یہاں حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء واقع ہے۔ لہذا یہ قضیہ معدولۃ الطرفین ہے۔ اسی طرح آپ بھی کہتے ہیں نابینا ناکام ہے۔ دیکھئے آپ کے اس قول میں "نا" حرف سلب موضوع اور محمول دونوں کا جزء بنا ہوا ہے پس آپ کا یہ قول قضیہ معدولۃ الطرفین ہے یہ تو موجبہ کی مثال تھی۔ اب سالبہ کی مثال سنئے سالبہ معدولۃ الموضوع کی مثال اللاحی لیس بعالم ہے دیکھئے یہ قضیہ سالبہ ہے اور یہاں "لا" حرف سلب صرف موضوع کا جزء ہے اور معنی ہے لاحی (غیر جاندار) عالم نہیں ہے۔ اور معدولۃ المحمول کی مثال العالم لیس بلاحی ہے دیکھئے یہاں "لا" حرف سلب حی محمول کا جزء ہے اور یہ قضیہ سالبہ ہے اور معنی ہے عالم غیر جاندار نہیں ہے۔ اور معدولۃ الطرفین کی مثال اللاحی لیس بلاجماد ہے۔ دیکھئے یہ قضیہ سالبہ ہے اور یہاں "لا" حی موضوع اور جماد محمول کا جزء بن رہا ہے پس یہ قضیہ سالبہ معدولۃ الطرفین ہے اور معنی یہ ہے لاحی لاجماد نہیں ہے۔ اور غیر معدولہ وہ قضیہ موجبہ یا سالبہ ہے جس میں حرف سلب کسی کا جزء نہ ہو جیسے زید عالم اور زید لیس بجاہل۔ دیکھئے یہاں حرف سلب کسی کا جزء نہیں ہے پس یہ دونوں قضیہ غیر معدولہ ہیں اور غیر معدولہ

اگر موجبہ ہے تو اسے محصلہ کہا جاتا ہے کیونکہ جب حرف سلب کسی کا جز نہیں ہوا تو قضیہ کے دونوں جز (موضوع، محمول) وجودی اور متحصل ہو گئے جیسے زید عالم میں زید اور عالم حرف سلب کے نہ ہونے کی وجہ سے وجودی اور متحصل ہیں۔ اور غیر معدولہ اگر سالبہ ہے تو اسے بسیط کہا جاتا ہے کیونکہ بسیط وہ ہے جس کا کوئی جزء نہ ہو۔ اور حرف سلب اس قضیہ میں اگرچہ مذکور ہوتا ہے مگر وہ کسی کا جز نہیں ہوتا جیسے زید لیس بعالم میں لیس (حرف سلب) اگرچہ موجود ہے مگر کسی کا جز نہیں ہے پس یہ قضیہ بسیط ہے۔

قضیہ معدولہ کو معدولہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ معدولہ عدول سے مشتق ہے اور عدول کا معنی اعراض کرنا ہٹ جانا ہے اور چونکہ اس قضیہ میں وہ حرف سلب جس کی وضع نسبت ایجابیہ کی نفی اور سلب کے لئے ہوتی ہے موضوع یا محمول یا طرفین کا جزء ہوتا ہے پس جب کہ یہ کسی کا جزء ہو گیا تو اپنے معنی اصلی سے عدول کر گیا اور اس سے ہٹ کر کسی کا جزء بن گیا لیکن معدول قضیہ نہیں ہوا بلکہ اس کا ایک جزء حرف سلب معدول ہوا ہے مگر تسمیۃ الکل باسم الجزء کے طور پر پورے قضیہ کا نام معدولہ رکھدیا گیا۔

واضح رہے کہ سالبہ بسیط اور موجبہ معدولۃ المحمول میں بظاہر کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ دونوں میں حرف سلب موجود ہوتا ہے لیکن حقیقتاً ان دونوں کے درمیان دو طرح سے فرق ہے ایک لفظی اور دوسرا معنوی۔ لفظی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیط میں حرف ربط حرف سلب سے مؤخر ہوتا ہے اور موجبہ معدولۃ المحمول میں مقدم جیسے اَلْاِنسانُ لیسَ ھُوَ بِحَجَرٍ دیکھئے یہ سالبہ بسیط ہے اور یہاں حرف ربط (ھُوَ) حرف سلب (لیس) سے مؤخر ہے۔ اس کے برعکس اَلْاِنسانُ ھُوَ لیسَ بحجرٍ دیکھئے یہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور یہاں حرف ربط (ھو) حرف سلب لیسَ سے مقدم ہے۔ اور معنوی فرق یہ ہے کہ سالبہ بسیط موجبہ معدولۃ المحمول سے عام ہوتا ہے کیونکہ سالبہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں ہوتا موضوع موجود ہو یا معدوم ہو دونوں صورتوں میں صحیح ہے اس کے برعکس موجبہ معدولۃ المحمول میں موضوع کا وجود ضروری ہے کیونکہ اس میں محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا جاتا ہے اور ثبوت کے لئے موضوع کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے اَلْعَنقاءُ لیسَ بموجودٍ۔ دیکھئے یہ سالبہ بسیط ہے جس کا موضوع عنقاء ہے لیکن اس کا وجود نہیں تو چونکہ سالبہ میں موضوع کا وجود ضروری نہیں۔ لہٰذا یہ قضیہ صحیح ہے۔ اس کے برعکس اگر آپ کہیں اَلْعَنقاءُ لَاانسانٌ (عنقاء غیر انسان ہے) تو یہ صحیح نہیں کیونکہ یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور اسکے لئے موضوع کا وجود ضروری ہے حالانکہ عنقاء موجود نہیں۔

فصل وَقَدْ یُذْکَرُ الْجِھَۃُ فِی الْقَضِیَّۃِ فَتُسَمّٰی مُوَجَّھَۃً وَّرُبَاعِیَّۃً اَیْضًا وَالْمُوَجَّھَاتُ خَمْسَۃَ عَشَرَ ثَمَانِیَۃٌ مِّنْھَا بَسِیْطَۃٌ وَّسَبْعَۃٌ مِّنْھَا مُرَکَّبَۃٌ اَمَّا الْبَسَائِطُ فَاَحَدُھَا

اَلضَّرُوْرِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْجُوْدَةً كَقَوْلِكَ الْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَالْاِنْسَانُ لَيْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَالثَّانِيَةُ الدَّائِمَةُ الْمُطْلَقَةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِدَوَامِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ سَلْبِهٖ عَنْهُ كَقَوْلِكَ كُلُّ فَلَكٍ مُتَحَرِّكٌ بِالدَّوَامِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْفَلَكِ بِسَاكِنٍ بِالدَّوَامِ وَالثَّالِثَةُ الْمَشْرُوْطَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِيْ حُكِمَ فِيْهَا بِضَرُوْرَةِ ثُبُوْتِ الْمَحْمُوْلِ لِلْمَوْضُوْعِ اَوْ نَفْيِهٖ عَنْهُ مَا دَامَ ذَاتُ الْمَوْضُوْعِ مَوْصُوْفًا بِالْوَصْفِ الْعُنْوَانِيِّ وَالْوَصْفُ الْعُنْوَانِيُّ عِنْدَهُمْ مَا عُبِّرَ بِهٖ عَنِ الْمَوْضُوْعِ كَقَوْلِنَا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا وَلَا شَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَةِ مَا دَامَ كَاتِبًا۔

ترجمہ :۔ اور کبھی قضیہ میں جہت ذکر کی جاتی ہے تو اسے موجہہ اور رباعیہ بھی کہا جاتا ہے اور موجہات پندرہ ہیں ان میں سے آٹھ بسیط ہیں اور ان میں سے سات مرکبہ ہیں بہرحال بسائط تو ان میں سے ایک ضروریہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا اس سے محمول کے سلب کے ضروری ہونے کا جبتک موضوع کی ذات موجود ہو جیسے تمہارا قول اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ بِالضَّرُوْرَۃِ وَالْاِنْسَانُ لَیْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَۃِ اور دوسری قسم دائمہ مطلقہ ہے۔ اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا اس سے محمول کے سلب کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے تمہارا قول کُلُّ فَلَکٍ مُتَحَرِّکٌ بِالدَّوَامِ۔ وَلَا شَیْءَ مِنَ الْفَلَکِ بِسَاکِنٍ بِالدَّوَامِ۔ اور تیسری قسم مشروطہ عامہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو موضوع کے لئے محمول کے ثبوت اور اس سے محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ موصوف ہو اور وصف عنوانی ان کے یہاں وہ ہے جس کے ذریعہ موضوع کو تعبیر کیا جائے جیسے ہمارا قول کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ مَادَامَ کَاتِبًا وَلَا شَیْءَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ مَادَامَ کَاتِبًا۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنف رح موجہات کو ذکر فرما رہے ہیں۔ اصل بحث میں جانے سے قبل چند باتیں ذہن نشین فرمالیں تاکہ موجہات کی حقیقت کھل کر سامنے آجائے تو سنئے محمول کا حکم جو موضوع کے اوپر نفس الامر کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے اس حکم کی کیفیت متقدمین کے نزدیک کبھی وجوبی ہوتی ہے اور کبھی امتناعی ہوتی ہے اور کبھی امکانی ہوتی ہے۔ وجوبی ہونیکا مطلب ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری ہو۔ جیسے اَللّٰہُ موجودٌ کہ یہاں

وجود اللہ تعالیٰ سے کبھی جدا نہیں ہوسکتا اللہ تعالیٰ کے لئے موجود ہونا ضروری ہے۔ اور امتناعی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے محال ہو جیسے الکافر یدخل الجنۃ کہ یہاں کافر کیلئے دخول جنت محال ہے۔ اور امکانی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ موضوع کے لئے محمول کا ثبوت نہ تو ضروری ہو اور نہ ہی محال ہو۔ جیسے المسلم العاصی لا یدخل النار دیکھئے یہاں لا یدخل النار محمول ہے اور مسلمان عاصی کے لئے اس کا ثبوت نہ تو ضروری ہے اور نہ ہی محال ہے۔ بلکہ ممکن ہے کہ مسلمان عاصی جہنم میں داخل ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ نہ داخل ہو۔ نیز متأخرین کے نزدیک ان کے علاوہ حکم کی کیفیت کبھی دائمی ہوتی ہے اور کبھی بالفعل وغیرہ ہوتی ہے۔ دائمی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری تو نہ ہو مگر محمول موضوع کے لئے ہمیشہ ثابت ہو جیسے الفلک متحرکٌ دیکھئے یہاں متحرک محمول ہے اور اس کا ثبوت فلک کے لئے ضروری تو نہیں مگر فلک ہمیشہ متحرک رہتا ہے۔ اور بالفعل کا مطلب یہ ہے کہ محمول موضوع کے لئے ہمیشہ ثابت نہ ہو بلکہ تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں اس کا ثبوت موضوع کے لئے ہو جیسے الانسان ضاحکٌ دیکھئے انسان کا ضاحک ہونا ہمیشہ نہیں انسان ہمیشہ ہنستا ہی نہیں رہتا ہے۔ مگر کسی نہ کسی زمانہ میں وہ ہنستا ضرور ہے۔ الغرض محمول کا حکم جو موضوع کے اوپر نفس الامر کے اعتبار سے لگایا جاتا ہے اس کی مختلف کیفیتیں ہوتی ہیں۔ وجوبی، امتناعی، امکانی، دائمی، بالفعل ان کیفیتوں کو مادۂ قضیہ کہا جاتا ہے اور کبھی قضیہ میں ایسا لفظ ذکر کر دیا جاتا ہے جو ان کیفیتوں پر دلالت کرے اور کبھی نہیں۔ چنانچہ قضیہ میں اگر کوئی لفظ کیفیت پر دلالت کرنے کے لئے مذکور نہ ہو تو اسے قضیہ مطلقہ کہا جاتا ہے اور اگر مذکور ہو تو اس لفظ کو جہت کہا جاتا ہے اور جس قضیہ میں جہت مذکور ہو اسے قضیہ موجہہ اور رباعیہ کہا جاتا ہے۔ موجہہ تو اس بنا پر کہ اس میں جہت مذکور ہوتی ہے اور رباعیہ اس وجہ سے کہ جب جہت مذکور ہوئی تو اس وقت قضیہ کے چار اجزاء ہوگئے موضوع، محمول، رابطہ، جہت۔ مثال کے طور پر یوں سمجھئے کہ جب آپ نے کہا العالمُ حادثٌ بالضرورۃ تو آپ نے عالم پر حادث ہونے کا حکم لگایا اور اس حکم کی کیفیت ضروری ہونے کی ہے پس یہ کیفیت مادہ قضیہ کہلائے گی اور اس کیفیت پر لفظ بالضرورۃ دلالت کرتا ہے لہٰذا یہ جہت ہے اور آپ کا یہ قول العالم حادث بالضرورۃ قضیہ موجہہ اور رباعیہ ہے۔

قضیہ موجہہ کی تعداد ان گنت ہے لیکن جن سے بحث کی جاتی ہے وہ پندرہ ہیں۔ جن میں سے آٹھ بسیط ہیں اور سات مرکبہ ہیں۔ بسیط وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں حکم یا تو صرف ایجاب کا ہو یا صرف سلب کا جیسے الانسانُ حیوانٌ بالضرورہ (موجبہ میں) اور الانسانُ لیس بحجرٍ بالضرورۃ (سالبہ میں) دیکھئے پہلے قضیہ میں حکم صرف ایجاب کا ہے اور دوسرے قضیہ میں صرف سلب کا۔ لہٰذا یہ دونوں بسیط ہیں۔ اور مرکبہ وہ قضیہ موجہہ ہے جس میں حکم ایجاب اور سلب دونوں کا ہو پہلا صراحۃً ہو اور دوسرا اشارۃً جیسا کہ مرکبات کی بحث میں آئے گا۔ اب بسیط

میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔

ضروریہ مطلقہ :۔ وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول کا حکم (موجبہ میں) اور سلب محمول کا حکم (سالبہ میں) ضروری ہو جب تک موضوع کی ذات موجود ہو۔ جیسے آپ کہتے ہیں اَلْاِنْسَانُ حَیْوَانٌ بِالضَّرُوْرَۃِ (موجبہ میں) دیکھئے یہ قضیہ موجبہ بسیطہ کی پہلی قسم ضروریہ مطلقہ ہے کیونکہ یہاں انسان کے لئے حیوان ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہو یعنی جب تک انسان کا وجود ہوگا وہ یقیناً حیوان ہوگا۔ اسی طرح آپ کہتے ہیں اَلْاِنْسَانُ لَیْسَ بِحَجَرٍ بِالضَّرُوْرَۃِ (سالبہ میں) دیکھئے یہ قضیہ بھی ضروریہ مطلقہ ہے کیونکہ اس میں انسان سے حجر ہونے کی نفی کا حکم ضروری ہے جب تک انسان کی ذات موجود ہو کیونکہ جب تک انسان کا وجود ہوگا وہ حجر نہیں ہو سکتا اس قضیہ کو ضروریہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

دائمہ مطلقہ :۔ وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول کا حکم (موجبہ میں) اور سلب محمول کا حکم (سالبہ میں) دائمی ہو جیسے آپ کہتے ہیں کُلُّ فَلَکٍ مُتَحَرِّکٌ بِالدَّوَامِ (موجبہ میں) اور لَاشَیْءَ مِنَ الْفَلَکِ بِسَاکِنٍ بِالدَّوَامِ (سالبہ میں) دیکھئے پہلی مثال میں فلک کے لئے متحرک ہونے کا حکم دائمی ہے اور دوسری مثال میں فلک پر نفی سکون کا حکم دائمی ہے یعنی فلک کا متحرک ہونا ضروری تو نہیں لیکن وہ ہمیشہ متحرک رہتا ہے اسی طرح فلک کا ساکن نہ ہونا ضروری تو نہیں لیکن وہ کبھی ساکن نہیں ہوتا ہمیشہ حرکت کرتا رہتا ہے۔ اس قضیہ کو دائمہ تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں حکم دوام کا ہوتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ حکم دائمی کسی وصف یا وقت کے ساتھ مقید نہیں ہوتا۔

واضح رہے کہ ضروریہ مطلقہ ضرورت پر مشتمل ہوتا ہے اور ضرورت کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری ہو یعنی موضوع سے محمول کا جدا ہونا محال ہو۔ اور دائمہ مطلقہ دوام پر مشتمل ہوتا ہے اور دوام کا مفہوم یہ ہے کہ محمول کا ثبوت موضوع کے لئے ضروری نہ ہو بلکہ محمول موضوع سے جدا ہو سکتا ہے مگر جدا ہوتا نہیں اس کے لئے ہمیشہ ثابت رہتا ہے پس دوام ضرورت سے عام ہوا اور ضرورت دوام سے خاص۔ لہٰذا ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوئی یعنی ہر ضروریہ مطلقہ دائمہ مطلقہ ہوگا مگر ہر دائمہ مطلقہ ضروریہ مطلقہ نہیں۔

مشروطہ عامہ :۔ وہ قضیہ موجبہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت کا حکم یا اس سے محمول کی نفی کا حکم ضروری ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف ہو۔ اور اصطلاح منطق میں وصف عنوانی اس لفظ کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ذاتِ موضوع کو تعبیر کیا جائے یعنی قضیہ میں جس پر حکم

لگایا گیا ہو وہ موضوع کی ذات ہوتا ہے اور جس لفظ کے ذریعہ موضوع کی ذات کو تعبیر کیا جائے اسے
وصف موضوع اور وصف عنوانی کہا جاتا ہے۔ کیونکہ جس طرح کسی لفظ کے ذریعہ کسی مضمون کا عنوان اور ہیڈنگ
قائم کیا جاتا ہے تو یہ لفظ اس مضمون کے لئے عنوان ہو کر اس کو تعبیر کرتا ہے اسی طرح وہ لفظ جو موضوع کی ذات
کو تعبیر کرے وہ اس کے لئے عنوان ہوتا ہے۔ موضوع کی ذات سے مراد موضوع کے وہ افراد ہیں جن پر موضوع
صادق آتا ہے۔ جیسے اَلْاِنْسَانُ حَیَوانٌ دیکھئے یہاں انسان کے افراد پر حیوانیت کا حکم لگایا گیا ہے لہذا یہ افراد ذات
موضوع ہیں۔ اور موضوع کی ذات کو لفظ انسان کے ذریعہ تعبیر کیا گیا ہے لہٰذا یہ لفظ انسان وصف موضوع اور
وصف عنوانی ہے۔ اب مشروطہ عامہ کی مثال سنئے جیسے آپ کہتے ہیں کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ مَادَامَ کَاتِبًا
(موجبہ میں) دیکھئے یہاں لفظ کاتب کے ذریعہ موضوع کی ذات کو تعبیر کیا گیا ہے لہٰذا یہ وصف عنوانی ہے اور
اس کے لئے متحرک الاصابع ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک یہ کاتب رہے۔ لہٰذا یہ قضیہ مشروطہ عامہ ہے۔ اسی
طرح آپ کہتے ہیں لَاشَیْئَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ بِالضَّرُوْرَۃِ مَادَامَ کَاتِبًا (سالبہ میں) دیکھئے یہاں کاتب کے لئے
ساکن الاصابع نہ ہونے کا حکم ضروری ہے جب تک یہ کاتب رہے کیونکہ ظاہر ہے کہ جب تک کاتب لکھتا رہے گا۔
اس کی انگلیاں ساکن نہیں رہیں گی بلکہ حرکت کرتی رہیں گی۔ لہٰذا یہ قضیہ مشروطہ عامہ ہے۔ اس قضیہ کو مشروطہ تو
اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں ضرورت کا حکم وصف عنوانی کی شرط کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اور عامہ اس وجہ
سے کہا جاتا ہے کہ یہ اس مشروطہ خاصہ سے عام ہوتا ہے۔ جو مرکبات کی ایک قسم ہے جس کا بیان مرکبات میں آرہا ہے

فصل والرابعة العرفية العامة وهي التي حكم فيها بدوام ثبوت
المحمول للموضوع أو سلبه عنه ما دام ذات الموضوع متصفا بالوصف
العنواني كقولنا بالدوام كل كاتب متحرك الأصابع ما دام كاتبا وبالدوام لا شيء
من النائم بمستيقظ ما دام نائما والخامسة الوقتية المطلقة وهي التي
حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول للموضوع أو نفيه عنه في وقت معين
من أوقات الذات كما تقول كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الأرض
بينه وبين الشمس ولا شيء من القمر بمنخسف بالضرورة وقت التربيع
والسادسة المنتشرة المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة ثبوت المحمول
للموضوع أو نفيه عنه في وقت غير معين من أوقات الذات نحو كل حيوان
متنفس بالضرورة وقتا ما ولا شيء من الحجر بمتنفس بالضرورة والسابعة

اَلْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِوُجُودِ الْمَحْمُولِ لِلْمَوْضُوعِ أَوْ سَلْبِهِ عَنْهُ أَيْ فِي أَحَدِ الْأَزْمِنَةِ الثَّلٰثَةِ كَقَوْلِكَ كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ وَالثَّامِنَةُ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِسَلْبِ ضَرُورَةِ الْجَانِبِ الْمُخَالِفِ كَقَوْلِكَ كُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ وَلَا شَيْءَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَامِّ

ترجمہ: اور چوتھی قسم عرفیہ عامہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں موضوع کیلئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے دوام کا حکم لگایا گیا ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے۔ جیسے ہمارا قول بالدوام کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ کَاتِبًا اور بالدوام لَاشَیْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَیْقِظٍ مَادَامَ نَائِمًا۔ اور پانچویں قسم وقتیہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو ذات کے اوقات میں سے کسی معین وقت میں۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَیْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَیْنَهٗ وَبَیْنَ الشَّمْسِ (ہر چاند یقیناً گہناتا ہے اس کے اور سورج کے درمیان زمین کے حائل ہو جانے کے وقت) اور لَاشَیْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ (اور کوئی چاند یقیناً نہیں گہناتا چوتھے برج میں ہونے کے وقت) اور چھٹی قسم منتشرہ مطلقہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ذات کے اوقات میں سے کسی غیر معین وقت میں جیسے کُلُّ حَیَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا اور لَاشَیْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِمُتَنَفِّسٍ بِالضَّرُوْرَةِ (متنفس بمعنی سانس لینے والا وقتًا مَّا بمعنی وقت غیر معین) اور ساتویں قسم مطلقہ عامہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے وجود محمول یا اس سے سلب محمول کا حکم لگایا گیا ہو تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں جیسے تیرا قول کُلُّ اِنْسَانٍ ضَاحِکٌ بِالْفِعْلِ اور لَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِکٍ بِالْفِعْلِ۔ اور آٹھویں قسم ممکنہ عامہ ہے اور وہ ایسا بسیط ہے جس میں جانب مخالف کے ضروری ہونے کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے تیرا قول کُلُّ نَارٍ حَارَّةٌ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِّ اور لَاشَیْءَ مِنَ النَّارِ بِبَارِدٍ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِّ۔

توضیح:۔ یہاں سے موجہ بسیطہ کے بقیہ اقسام کا بیان ہے۔ یعنی بسیط کی چوتھی قسم عرفیہ عامہ ہے۔ اور وہ ایسے قضیہ بسیطہ کو کہا جاتا ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے دائمی ہونے کا حکم لگایا گیا ہو جب تک موضوع کی ذات وصف عنوانی کے ساتھ متصف رہے۔ جیسے بالدّوام کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ کَاتِبًا (موجبہ میں) دیکھئے یہاں کاتب کے لئے دائمی طور پر متحرک الاصابع ہونے کا حکم لگایا گیا ہے۔ جب تک وہ وصف کتابت کے ساتھ متصف رہے اور بالدوام لَاشَیْءَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَیْقِظٍ مَادَامَ نَائِمًا (سالبہ میں)

یہاں دائمی طور پر سونے والے سے بیداری کی نفی کی گئی ہے جب تک وہ وصف نوم کے ساتھ متصف رہے۔
اس قضیہ کو عرفیہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ جب یہ قضیہ بصورت سالبہ ہو اور جہت (بالدوام) ذکر نہ کی جائے تو عرف عام میں وہی معنی سمجھے جاتے ہیں جو جہت کے ذکر کرنے کے وقت مراد ہوتے ہیں مثلاً جب کہا جائے لَاشَیْئَ مِنَ النَّائِمِ بِمُسْتَیْقِظٍ (بغیر جہت کے) تو اس وقت وہی معنی سمجھے جائیں گے جو جہت کے ذکر کرنے کے وقت مراد ہوتے ہیں یعنی دائمی طور پر کوئی سونیوالا بیدار نہیں ہے جب تک وہ سویا رہے اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ اس عرفیہ خاصہ سے عام ہوتا ہے جس کا بیان مرکبات میں آئیگا واضح رہے کہ عرفیہ عامہ ماقبل کی تینوں قسموں سے عام ہے اور وہ تینوں اس سے خاص ہیں۔ لہٰذا عرفیہ عامہ اور ماقبل کی تینوں قسموں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

وقتیہ مطلقہ :- وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا اس سے سلب محمول کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو کسی متعین وقت میں جیسے آپ کہتے ہیں کُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ حَیْلُوْلَةِ الْاَرْضِ بَیْنَہٗ وَبَیْنَ الشَّمْسِ (موجبہ کی مثال) دیکھئے یہاں قمر پر انخساف کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہے ایک وقت متعین میں یعنی جس وقت زمین سورج اور چاند کے درمیان حائل ہوجائے تو اس وقت یقیناً چاند گہنا جاتا ہے کیونکہ چاند کی روشنی ذاتی نہیں بلکہ وہ سورج سے روشنی حاصل کرتا ہے اور پھر منور ہوتا ہے۔ چنانچہ جب زمین سورج اور چاند کے درمیان حائل ہوجائے گی تو زمین کا سایہ چاند پر پڑے گا اور وہ گہنا جائے گا۔ نیز آپ کہتے ہیں (سالبہ میں) لَاشَیْئَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتَ التَّرْبِیْعِ دیکھئے یہاں قمر سے بالضرورۃ انخساف کی نفی کی گئی ہے ایک خاص وقت میں یعنی بوقت تربیع اور تربیع کہا جاتا ہے بارہ برجوں میں سے چاند کا اس چوتھے برج میں ہونا جس میں سورج رہتا ہے تو غور کیجئے کہ سورج چوتھے برج میں ہے اور جب چاند بھی چوتھے برج میں ہوگا تو وہ بالکل اس کے آمنے سامنے ہوگا اور اس سے روشنی حاصل کرکے منور ہوگا اور اس وقت انخساف قطعاً نہ ہوگا۔ اس قضیہ کو وقتیہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں محمول کا حکم وقت معین میں لگایا جاتا ہے اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں لادوام کی قید نہیں ہوتی۔ واضح رہے کہ وقتیہ مطلقہ عرفیہ عامہ اور ضروریہ مطلقہ سے عام مطلق ہے اور دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ سے عام من وجہ ہے لہٰذا وقتیہ مطلقہ کی نسبت عرفیہ عامہ اور ضروریہ مطلقہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی ہے اور اسکی نسبت دائمہ مطلقہ اور مشروطہ عامہ کے درمیان عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔

منتشرہ مطلقہ :- وہ قضیہ بسیطہ ہے جس میں موضوع کے لئے محمول کے ثبوت یا اس سے محمول کی نفی کے ضروری ہونے کا حکم لگایا گیا ہو کسی غیر معین وقت میں جیسے کُلُّ حَیَوَانٍ مُتَنَفِّسٌ بِالضَّرُوْرَةِ وَقْتًا مَّا (موجبہ کی مثال) کہ یہاں حیوان کے لئے ضروری طور پر سانس لینے کا حکم لگایا گیا ہے لیکن یہ حکم کسی متعین وقت کے لئے نہیں بلکہ غیر معین وقت کیلئے ہے کیونکہ حیوان کسی معین وقت ہی میں سانس نہیں لیتا بلکہ ہر وقت بغیر کسی تعین وقت کے سانس لیتا رہتا ہے۔

اسی طرح لاشیئ من الحجر بمتنفس بالضرورۃ (سالبہ میں) دیکھئے یہاں حجر سے ضروری طور پر سانس لینے کی نفی کی گئی ہے مگر یہ نفی کسی متعین وقت کے لئے نہیں ہے بلکہ غیر معین وقت کیلئے ہے یعنی کسی بھی وقت حجر سانس نہیں لیتا پس یہ دونوں قضیئے منتشرہ مطلقہ ہیں۔ اس قضیہ کو منتشرہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں حکم کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اور جب حکم کسی وقت معین کے ساتھ مقید نہیں تو یہ حکم تمام اوقات میں منتشر ہو گیا۔ اور مطلقہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس میں لا دوام کی قید نہیں ہوتی ہے۔ واضح رہے کہ منتشرہ مطلقہ وقتیہ مطلقہ سے عام مطلق ہے اور وقتیہ مطلقہ اس سے خاص مطلق ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ اور منتشرہ مطلقہ کی بقیہ قضیوں سے وہی نسبت ہے جو وقتیہ مطلقہ کی ان تمام قضیوں سے تھی۔

مطلقہ عامہ :۔ وہ قضیہ بسیط ہے جس میں موضوع کے لئے بالفعل محمول کے پائے جانے کا حکم لگایا گیا ہو یا اس سے بالفعل محمول کی نفی کی گئی ہو یعنی جس قضیہ کے اندر تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں محمول کو موضوع کے لئے ثابت کیا گیا ہو یا اس سے محمول کو سلب کیا گیا ہو تو اسے مطلقہ عامہ کہا جاتا ہے۔ جیسے آپ کہتے ہیں کلُّ انسانٍ ضاحکٌ بالفعل (موجبہ میں) دیکھئے یہاں بالفعل انسان کے لئے ضحک کو ثابت کیا گیا ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی زمانہ میں انسان ہنستا ضرور ہے ایسا نہیں کہ وہ کبھی ہنستا ہی نہیں اور جیسے لاشیئ من الانسان بضاحک بالفعل (سالبہ کی مثال) دیکھئے یہاں بالفعل انسان سے ضحک کی نفی کی گئی ہے یعنی تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں انسان ہنسنے والا نہیں ہوتا۔ الغرض پہلی مثال میں انسان کے لئے تینوں زمانوں میں سے کسی ایک زمانہ میں ہنسنے کا حکم لگایا گیا اور دوسری مثال میں انسان سے کسی ایک زمانہ میں ہنسنے کو سلب کیا گیا ہے لہٰذا یہ دونوں قضیئے مطلقہ عامہ ہیں اس قضیہ کو مطلقہ تو اس وجہ کہا جاتا ہے کہ اس میں ضرورت اور دوام کی قید نہیں لگائی جاتی ہے۔ اور عامہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ اکثر قضیوں سے عام ہوتا ہے۔

ممکنۂ عامہ :۔ وہ قضیہ موجہہ بسیط ہے جس میں جانب مخالف کے ضروری ہونے کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو۔ اور یہی جانب مخالف کی ضرورت کا سلب امکان عام کہلاتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قضیہ میں جس چیز کے ثبوت یا نفی کا حکم لگایا گیا ہو اس کی جانب مخالف کا ثبوت موضوع کے لئے یا اس کا سلب موضوع سے ضروری نہیں ہے۔ اسی کو آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ قضیہ میں محمول کا ثبوت موضوع کے لئے محال نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس کا نام ممکنہ عامہ ہے۔ مثلاً آپ نے کہا کلُّ نارٍ حارۃٌ بالامکان العام (موجبہ میں) دیکھئے یہاں امکان عام کے طور پر آپ نے آگ کے لئے حرارت کا حکم لگایا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حرارت کا ثبوت آگ کے لئے محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے۔ اور عدم حرارت جو حرارت کی جانب مخالف ہے آگ کے لئے ضروری نہیں ہے تو چونکہ یہاں اس بات کا حکم لگایا گیا ہے کہ آگ کے لئے گرم ہونا محال نہیں ہے اور حرارت کی جانب مخالف عدم حرارت آگ کے لئے ضروری نہیں ہے۔

اور اسی کا نام امکان عام ہے۔ لہٰذا آپ کا قول مذکور ممکنہ عامہ ہے۔ اسی طرح جب آپ نے کہا لَاشَیْءَ مِنَ النَّار بِبَارِدٍ بِالْإِمْكَانِ الْعَام (سالبہ کی صورت میں) تو یہاں امکان عام کے طور پر آپ نے آگ سے برودت کی نفی کی گویا عدم برودت کو ثابت کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ برودت کی نفی آگ سے محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے اور عدم برودت (جو برودت کی جانب مخالف ہے) اس کی نفی آگ سے ضروری نہیں ہے یعنی آگ کا بارد ہونا ضروری نہیں ہے تو چونکہ یہاں اس بات کا حکم لگایا گیا ہے کہ آگ سے برودت کی نفی محال نہیں ہے اور برودت کی جانب مخالف عدم برودت کا سلب آگ سے ضروری نہیں ہے۔ اور اسی کا نام امکان عام ہے۔ لہٰذا آپ کا یہ قول بھی ممکنہ عامہ ہے۔ اس قضیہ کو ممکنہ تو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ معنیٔ امکان پر مشتمل ہوتا ہے اور عامہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ تمام قضیوں سے عام ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ ماقبل کے تمام قضیوں سے عام ہیں۔ لہٰذا ان دونوں قضیوں اور ماقبل کے تمام قضیوں کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔ نیز ممکنہ عامہ مطلقہ عامہ سے بھی عام ہے۔ لہٰذا ان دونوں کے درمیان بھی عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔

فَصْلٌ فِي الْمُرَكَّبَاتِ الْمُرَكَّبَةُ قَضِيَّةٌ تَرَكَّبَتْ حَقِيقَتُهَا مِنْ إِيجَابٍ وَسَلْبٍ وَالْاِعْتِبَارُ فِي تَسْمِيَتِهَا مُوجِبَةً أَوْ سَالِبَةً بِالْجُزْءِ الْأَوَّلِ فَإِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ مُوجِبًا كَقَوْلِكَ بِالضَّرُورَةِ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا سُمِّيَتْ مُوجِبَةً وَإِنْ كَانَ الْجُزْءُ الْأَوَّلُ سَالِبًا كَقَوْلِنَا بِالضَّرُورَةِ لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا سُمِّيَتْ سَالِبَةً وَمِنَ الْمُرَكَّبَاتِ الْمَشْرُوطَةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الْمَشْرُوطَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ وَمَرَّ مِثَالُهَا إِيجَابًا وَسَلْبًا وَمِنْهَا الْعُرْفِيَّةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الْعُرْفِيَّةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ كَمَا تَقُولُ دَائِمًا كُلُّ كَاتِبٍ مُتَحَرِّكُ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا وَدَائِمًا لَاشَيْءَ مِنَ الْكَاتِبِ بِسَاكِنِ الْأَصَابِعِ مَادَامَ كَاتِبًا لَادَائِمًا وَمِنْهَا الْوُجُودِيَّةُ اللَّاضَرُورِيَّةُ وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّاضَرُورَةِ بِحَسَبِ الذَّاتِ كَقَوْلِنَا كُلُّ إِنْسَانٍ كَاتِبٌ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُورَةِ فِي الْإِيجَابِ وَلَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِكَاتِبٍ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُورَةِ فِي السَّلْبِ وَمِنْهَا الْوُجُودِيَّةُ اللَّادَائِمَةُ وَهِيَ الْمُطْلَقَةُ الْعَامَّةُ مَعَ قَيْدِ اللَّادَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ كَقَوْلِكَ فِي الْإِيجَابِ كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ بِالْفِعْلِ لَادَائِمًا وَقَوْلِكَ فِي السَّلْبِ لَاشَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ بِالْفِعْلِ لَادَائِمًا

ترجمہ :۔ یہ فصل ہے مرکبات کے بیان میں۔ مرکبہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہو۔ اور اعتبار اس کے موجبہ یا سالبہ نام رکھے جانے میں جزء اول کا ہے پس اگر جزء اول موجبہ ہے۔ جیسے تمہارا قول بالضرورۃ کُلُّ کاتبٍ متحرکُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ کاتباً لَادائماً تو اس کا نام موجبہ رکھا گیا ہے اور اگر جزء اول سالبہ ہے جیسے ہمارا قول بالضرورۃ لَاشَیْءَ مِنَ الکاتِبِ بِسَاکِنِ الاَصَابِعِ مَادَامَ کاتباً لَادائماً تو اس کا نام سالبہ رکھا گیا ہے۔ اور مرکبات کی ایک قسم مشروطہ خاصہ ہے اور وہ ایسا مشروطہ عامہ ہے جو ذات کے اعتبار سے لادوام کی قید کے ساتھ ہو اور اس کی مثال ایجاباً اور سلباً گزر چکی۔ اور ان کی ایک قسم عرفیہ خاصہ ہے اور وہ ایسا عرفیہ عامہ ہے جو ذات کے اعتبار سے لادوام کی قید کے ساتھ ہو۔ جیساکہ تم کہتے ہو دائماً کل کاتبٍ متحرک الاصابع مادام کاتباً لادائماً اور دائماً لاشیٔ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً۔ اور ان کی ایک قسم وجودیہ لاضروریہ ہے اور وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو ذات کے اعتبار سے لاضرورۃ کی قید کے ساتھ ہو۔ جیسے ہمارا قول کُلُّ انسانٍ کاتبٌ بالفعل لَا بالضرورۃ موجبہ میں اور لَاشَیْءَ مِنَ الانسانِ بکاتبٍ بالفعل لَا بالضرورۃ سالبہ میں اور ان کی ایک قسم وجودیہ لادائمہ ہے اور وہ ایسا مطلقہ عامہ ہے جو لادوام بحسب الذات کی قید کے ساتھ ہو۔ جیسے تمہارا قول موجبہ میں کُلُّ انسانٍ ضَاحِکٌ بالفعل لادائماً اور تمہارا قول سالبہ میں لَاشَیْءَ مِنَ الانسان بضاحکٍ بالفعل لادائماً

توضیح :۔ مصنفؒ جب بسائط کے بیان سے فارغ ہو چکے تو اب مرکبات کو بیان فرمارہے ہیں سب سے پہلے مرکبہ کی تعریف فرماتے ہیں کہ مرکبہ وہ قضیہ ہے جس کی حقیقت ایجاب اور سلب دونوں سے مرکب ہو۔ یعنی جس قضیہ میں حکم ایجاب اور سلب دونوں کا ہو۔ پہلا صراحۃً بیان کیا جائے اور دوسرا اشارۃً یعنی کوئی لفظ ذکر کر دیا جائے جس سے دوسرے قضیہ کی طرف اشارہ ہو تو اسے مرکبہ کہا جاتا ہے۔ یاد رکھئے کہ پہلا قضیہ اگر موجبہ ہو تو اس لفظ سے قضیہ سالبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور دوسرا قضیہ سالبہ نکالا جائے گا۔ اور اگر پہلا قضیہ سالبہ ہو تو اس لفظ سے قضیہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور دوسرا قضیہ موجبہ نکالا جائے گا۔ جیساکہ عنقریب آرہا ہے۔

اب سوال یہ ہوتا ہے کہ جب قضیہ مرکبہ کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہے تو اس قضیہ کا نام کیا رکھا جائے گا موجبہ یا سالبہ تو مصنفؒ فرماتے ہیں " وَالْاِعْتِبَارُ فِی تَسْمِیَتِہَا " یعنی اس قضیہ کے موجبہ یا سالبہ نام رکھے جانے میں اعتبار پہلے جزء کا ہوگا۔ چنانچہ پہلا جزء اگر موجبہ ہے تو پورے قضیہ کا نام موجبہ رکھا جائیگا اور اگر پہلا جزء سالبہ ہے تو پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھ دیا جائے گا۔ اول کی مثال بِالضرورۃ کُلُّ کاتبٍ متحرکُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ کاتباً لَادائماً دیکھئے یہ قضیہ مرکبہ ہے کیونکہ اس کی حقیقت ایجاب اور سلب سے مرکب ہے۔ پہلا قضیہ تو ظاہر ہے یعنی بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً۔ اور دوسرا قضیہ کنایۃً بیان کیا گیا ہے

یعنی لادائماً کا لفظ دوسرے قضیہ کی طرف اشارہ کر رہا ہے اور چونکہ پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا دوسرا قضیہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی بالضرورۃ لاشئی مِنَ الکاتب بساکن الاصابع بالفعل۔ الغرض مثال مذکور کا پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام موجبہ رکھا جائے گا۔ اور ثانی کی مثال بالضرورۃ لَاشَیَٔ مِنَ الکَاتِبِ بِسَاکِنِ الاصابع مادام کاتباً لَادائماً چونکہ یہاں پہلا قضیہ سالبہ ہے۔ لہٰذا لادائماً سے قضیہ موجبہ نکالا جائے گا۔ یعنی بالضرورۃ کل کاتبٍ متحرکُ الاَصَابِعِ بالفعل۔ اب یہاں دو قضیے ہوگئے ان میں سے پہلا قضیہ سالبہ ہے۔ لہٰذا پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا۔

ماقبل میں بتایا جا چکا ہے کہ موجہات پندرہ ہیں جن میں سے آٹھ بسائط ہیں اور سات مرکبات ہیں۔ اب مرکبات میں سے ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ مرکبات کی پہلی قسم مشروطہ خاصہ ہے اور یہ وہی مشروطہ عامہ ہے جس کی تفصیل بسائط کے بیان میں گذر چکی۔ فرق یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ میں ذات کے اعتبار سے لادوام کی قید ہوگی۔ اور لادوام بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ حکم ذات کے اعتبار سے موضوع کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ حکم وصف کی شرط کی وجہ سے ہے۔ الغرض مشروطہ خاصہ وہ مشروطہ عامہ ہے جس میں لادوام ذاتی کی قید ہو جیسے بالضرورۃ کل کاتبٍ متحرکُ الاصابعِ مادام کاتباً لادائماً (موجبہ کی صورت میں) دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے۔ اور چونکہ پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا لادائماً سے قضیہ سالبہ نکالا جائے گا۔ اور آنے والی فصل میں بتایا جائے گا کہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہٰذا یہاں لادوام سے قضیہ مطلقہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی بالضرورۃ لاشئی مِنَ الکاتب بساکن الاصابع بالفعل۔ اب یہاں دو قضیے جمع ہوگئے ایک تو مشروطہ عامہ جو موجبہ ہے اور ظاہر ہے اور دوسرا مطلقہ عامہ جو سالبہ ہے اور ظاہر نہیں بلکہ اس پر لفظ لادائماً دلالت کرتا ہے۔ پس مشروطہ خاصہ مشروطہ عامہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا۔ اور مثال مذکور کا مطلب یہ ہوا کہ ہر کاتب انگلیوں کو یقیناً حرکت دینے والا ہے جب تک وہ کاتب رہے لیکن یہ حکم کاتب کی ذات کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ شرطِ کتابت کے ساتھ یہ حکم ہے۔ یہ تو موجبہ کی مثال تھی اب سالبہ کی مثال سنئے۔ جیسے بالضرورۃ لاشئی مِنَ الکاتب بِسَاکِنِ الاَصَابِعِ مَادَامَ کاتباً لَادائماً۔ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ سالبہ مشروطہ عامہ ہے جو لادوام کی قید کے ساتھ مقید ہے اور لادائماً سے قضیہ موجبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے۔ یعنی بالضرورۃ کل کاتبٍ متحرکُ الاَصَابِعِ بالفعل۔ پس یہاں بھی دو قضیے جمع ہوگئے ایک تو سالبہ مشروطہ عامہ جو صراحۃً مذکور ہے اور دوسرا موجبہ مطلقہ عامہ جو صراحۃً مذکور نہیں بلکہ اس پر لفظ لادائماً دلالت کر رہا ہے لہٰذا یہ بھی مشروطہ خاصہ ہوا جو دو قضیوں سے مرکب ہے اور چونکہ اس کا پہلا جزء یعنی پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا یہ سالبہ مشروطہ خاصہ ہے برعکس اول کے

وہاں پہلا جز موجبہ تھا۔ لہٰذا وہ موجبہ مشروطہ خاصہ ہے۔ اس قضیہ کو مشروطہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ مشروطہ عامہ پر مشتمل ہوتا ہے اور خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوکر خاص ہوجاتا ہے۔ واضح رہے کہ مشروطہ خاصہ کی نسبت ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے تباین کی ہے اور مشروطہ عامہ، عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ، منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، اور ممکنہ عامہ سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے مشروطہ خاصہ اخص مطلق ہے اور یہ تمام قضیے اعم مطلق ہیں۔

عرفیہ خاصہ :۔ وہ عرفیہ عامہ ہے جس میں لادوام بحسب الذات کی قید ہو جیسے دائماً کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الْاَصَابِعِ مَادَامَ کَاتِبًا لَا دَائِمًا۔ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ ہے جو لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہے یعنی ہر کاتب یقیناً انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے جب تک وہ کاتب رہے لیکن یہ حکم کاتب کی ذات کے لئے دائمی نہیں ہے بلکہ کاتب کے لئے متحرک الاصابع ہونا شرط کتابت کی وجہ سے ہے اور چونکہ پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا لادائماً سے قضیہ سالبہ مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوگا۔ اور دوسرا قضیہ اس طرح نکلے گا لَاشَیْئَ مِنَ الْکَاتِبِ بِسَاکِنِ الْاَصَابِعِ بِالْفِعْلِ تو یہاں دو قضیے ہو گئے عرفیہ عامہ اور مطلقہ عامہ پس عرفیہ خاصہ ان دونوں سے مرکب ہوا۔ اور چونکہ پہلا جز موجبہ ہے لہٰذا یہ موجبہ ہوا۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے آپ کہتے ہیں لاشئ من الکاتب بساکن الاصابع مادام کاتباً لادائماً۔ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ عرفیہ عامہ ہے جو سالبہ ہے لہٰذا لادائماً سے مطلقہ عامہ موجبہ کی طرف اشارہ ہوگا اور قضیہ نکلے گا کُلُّ کَاتِبٍ مُتَحَرِّکُ الاصَابِعِ بالفعل۔ چونکہ یہاں پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا یہ عرفیہ خاصہ سالبہ کی مثال ہوئی۔ اس قضیہ کا نام عرفیہ تو اس لئے ہے کہ یہ عرفیہ عامہ پر مشتمل ہے اور خاصہ اس لئے نام ہے کہ یہ لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوکر خاص ہوگیا ہے۔ واضح رہے کہ یہ قضیہ مشروطہ خاصہ سے عام ہے لہٰذا عرفیہ خاصہ اور مشروطہ خاصہ کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہوگی۔ اور اس کی نسبت ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے تباین کی ہے۔ اور مشروطہ عامہ سے عموم وخصوص من وجہ کی، اور عرفیہ عامہ، وقتیہ مطلقہ منتشرہ مطلقہ، مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وجودیہ لاضروریہ :۔ وہ مطلقہ عامہ ہے جس میں لاضرورت بحسب الذات کی قید ہو اور لاضرورت بحسب الذات کا مطلب یہ ہے کہ حکم ذات کے اعتبار سے موضوع کے لئے ضروری نہیں ہے بلکہ حکم شرطِ وصف کی وجہ سے ہے پس یہاں بھی دو قضیے ہوں گے۔ پہلا تو مطلقہ عامہ ہوگا جو لاضرورت بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوگا۔ اور چونکہ لاضرورت سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے جیسا کہ آنے والی فصل میں بتایا جائے گا۔ لہٰذا دوسرا قضیہ ممکنہ عامہ ہوگا۔ اب اگر پہلا قضیہ موجبہ ہے تو لاضرورت سے سالبہ ممکنہ عامہ

نکالا جائے گا۔ اور پورے قضیہ کا نام موجبہ ہوگا۔ جیسے کُلُّ انسانٍ کاتبٌ بالفعل لا بالضرورۃ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ موجبہ ہے لہٰذا لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ سالبہ نکالا جائے گا یعنی لاشئ مِنَ الانسان بکاتب بالامکان العام۔ پس وجودیہ لاضروریہ مطلقہ عامہ اور ممکنہ عامہ سے مرکب ہوا یہ تو موجبہ کی مثال تھی۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے آپ کہتے ہیں لاشئ مِنَ الاِنسانِ بکاتبٍ بالفعل ولا بالضرورۃ۔ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ سالبہ مطلقہ عامہ ہے لہٰذا لا بالضرورۃ سے موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کُلُّ اِنسانٍ کاتبٌ بالاِمکانِ العام۔ اس قضیہ کو وجودیہ تو اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ وجود یعنی نسبت فعلیت پر مشتمل ہے جیسا کہ بالفعل سے پتہ چلتا ہے۔ اور لاضروریہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ لاضرورۃ بحسب الذات کے ساتھ مقید ہے جیسا کہ لا بالضرورۃ سے معلوم ہوتا ہے۔ اس قضیہ کی نسبت مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عموم وخصوص مطلق کی ہے۔ اور ضروریہ مطلقہ سے تباین کی ہے۔ نیز دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم وخصوص من وجہ کی ہے اور ان کے علاوہ بقیہ قضیوں سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

وجودیہ لادائمہ :۔ وہ مطلقہ عامہ ہے جس میں لادوام بحسب الذات کی قید ہو۔ پس یہاں بھی دو قضیے ہونگے ایک تو مطلقہ عامہ جو لادوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوگا اور چونکہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہٰذا دوسرا قضیہ بھی مطلقہ عامہ ہوگا مگر پہلا مطلقہ عامہ اگر موجبہ ہے تو لادوام سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا۔ اور پورے قضیہ کا نام موجبہ ہوگا اور اگر پہلا مطلقہ عامہ سالبہ ہے تو لادوام سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے قضیہ کا نام سالبہ رکھا جائے گا اول کی مثال کُلُّ انسانٍ ضاحکٌ بالفعل لَا دَائماً دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ ہے جو موجبہ ہے۔ لہٰذا لا دائماً سے سالبہ مطلقہ عامہ نکلے گا یعنی لَاشئ مِن الانسان بضاحک بالفعل۔ پس یہاں دو مطلقہ عامہ ہوئے لیکن پہلا مطلقہ عامہ موجبہ ہے لہٰذا پورے قضیہ کا نام موجبہ رکھا گیا۔ ثانی کی مثال لَاشئَ مِنَ الْاِنسانِ بضاحکٍ بالفعل لَا دَائماً ہے دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مطلقہ عامہ ہے جو سالبہ ہے لہٰذا لا دائماً سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کُلُّ انسانٍ ضاحکٌ بالفعل۔ اور چونکہ پہلا قضیہ سالبہ ہے۔ لہٰذا یہ سالبہ وجودیہ لادائمہ کی مثال ہوئی۔

الغرض وجودیہ لادائمہ دو مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا۔ ایک موجبہ دوسرا سالبہ۔ اس قضیہ کو وجودیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ وجود یعنی نسبت فعلیت پر مشتمل ہوتا ہے اور لادائمہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں لادوام بحسب الذات کی قید ہوتی ہے

واضح رہے کہ یہ قضیہ وجودیہ لاضروریہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ سے عام ہے اور وہ تینوں اس سے خاص ہیں۔ لہٰذا ان کے درمیان عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے نیز اس کی نسبت مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ

سے عموم وخصوص من وجہ کی ہے اور چونکہ ان قضیوں کے علاوہ بقیہ قضیوں سے یہ خاص ہوتا ہے۔ لہٰذا اس کی نسبت بقیہ قضیوں سے عموم وخصوص مطلق کی ہوگی۔ یہ بھی یاد رکھئے کہ وجودیہ لادائمہ کو مطلقہ اسکندریہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ معلم اول ارسطو نے اپنے شاگرد اسکندر رومی کو مطلقہ کی اکثر مثالیں لادوام کی قید لگا کر سمجھائیں۔

تنبیہ :۔ ماقبل میں آپ کو معلوم ہوچکا ہے کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں لادوام بحسب الذات کی قید لگائی جاتی ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ لادوام کو ذات کے ساتھ کیوں مقید کیا۔ وصف کے ساتھ مقید کرکے لادوام بحسب الوصف کی قید کیوں نہیں لگائی تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور یہ دونوں ضرورۃ بحسب الوصف اور دوام بحسب الوصف کے ساتھ مقید ہوتے ہیں۔ اب اگر مشروطہ خاصہ اور عرفیہ خاصہ میں لادوام کو وصف کے ساتھ مقید کردیتے تو دوام بحسب الوصف اور لادوام بحسب الوصف دونوں جمع ہوجاتے جس سے اجتماع ضدین لازم آتا۔ حالانکہ یہ باطل ہے لیکن وجودیہ لاضروریہ جو ایسے مطلقہ عامہ کا نام ہے جس میں لاضرورۃ بحسب الذات کی قید ہوتی ہے یہاں لاضرورۃ کو وصف کے ساتھ مقید کرکے لاضرورۃ بحسب الوصف کہنا ممکن ہے محال نہیں لیکن پھر بھی لاضرورۃ کو وصف کے ساتھ مقید نہیں کرتے بلکہ ذات ہی ساتھ مقید کرتے ہیں کیونکہ مناطقہ کے یہاں اس قید کا اعتبار نہیں۔ اسی طرح وجودیہ لادائمہ میں لادوام کو وصف کے ساتھ مقید نہیں کرتے اس قید کا اعتبار نہ ہونے کی وجہ سے ورنہ یہاں بھی ممکن ہے۔

فصل وَمِنْهَا الْوَقْتِيَّةُ وَهِيَ الْوَقْتِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ إِذَا قُيِّدَ بِاللَّادَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ كَقَوْلِنَا بِالضَّرُورَةِ كُلُّ قَمَرٍ مُنْخَسِفٌ وَقْتَ حَيْلُولَةِ الْأَرْضِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الشَّمْسِ لَادَائِمًا بِالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْقَمَرِ بِمُنْخَسِفٍ وَقْتَ التَّرْبِيعِ لَادَائِمًا وَمِنْهَا الْمُنْتَشِرَةُ وَهِيَ الْمُنْتَشِرَةُ الْمُطْلَقَةُ الْمُقَيَّدَةُ بِاللَّادَوَامِ بِحَسَبِ الذَّاتِ مِثَالُهَا بِالضَّرُورَةِ كُلُّ إِنْسَانٍ مُتَنَفِّسٌ فِي وَقْتٍ مَا لَادَائِمًا وَبِالضَّرُورَةِ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِمُتَنَفِّسٍ وَقْتًا مَا لَادَائِمًا وَمِنْهَا الْمُمْكِنَةُ الْخَاصَّةُ وَهِيَ الَّتِي حُكِمَ فِيهَا بِارْتِفَاعِ الضَّرُورَةِ الْمُطْلَقَةِ عَنْ جَانِبَيِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ جَمِيعًا كَقَوْلِكَ بِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ كُلُّ إِنْسَانٍ ضَاحِكٌ وَبِالْإِمْكَانِ الْخَاصِّ لَا شَيْءَ مِنَ الْإِنْسَانِ بِضَاحِكٍ

ترجمہ :۔ اور مرکبات میں سے وقتیہ ہے اور وہ مطلقہ عامہ ہے جب لادوام بحسب الذات کی

قید لگادی جائے جیسے ہمارا قول بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہٗ وبین الشمس لا دائمًا اور بالضرورۃ لاشئی من القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائمًا۔ اور ان میں سے منتشرہ ہے۔ اور وہ منتشرہ مطلقہ ہے جو لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہو اس کی مثال بالضرورۃ کل انسان متنفس فی وقت ما لا دائمًا ہے۔ اور بالضرورۃ لاشئی مِنَ الانسان بمتنفس وقتا ما لا دائمًا اور ان میں سے ممکنہ خاصہ ہے اور وہ ایسا قضیہ ہے جس میں ضرورۃ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو وجود اور عدم دونوں جانب جیسے تمہارا قول بالامکان الخاص کُلُّ انسان ضاحکٌ وبالامکان الخاص لَاشئی مِنَ الانسان بِضاحک۔

وقتیہ :۔ یہ وہی وقتیہ مطلقہ ہے جس کا بیان بسائط کے ضمن میں گزر چکا فرق یہ ہے کہ یہاں لا دوام بحسب الذات کی قید ملحوظ ہوگی۔ الغرض وقتیہ اس وقتیہ مطلقہ کا نام ہے جو لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہو جیسے موجبہ میں بالضرورۃ کل قمر منخسف وقت حیلولۃ الارض بینہٗ وبین الشمس لا دائمًا۔ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ وقتیہ مطلقہ ہے جو موجبہ ہے اور لا دوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے لہٰذا لا دوام بحسب الذات کی قید سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی لاشئی من القمر بمنخسف وقت التربیع بالفعل پس وقتیہ دو قضیے وقتیہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ سے مرکب ہوا۔ اور چونکہ اس کا پہلا جزء موجبہ ہے لہٰذا پورا قضیہ موجبہ ہوا۔ اور سالبہ کی مثال لَاشئی مِنَ القمر بمنخسف وقت التربیع لا دائمًا ہے۔ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ سالبہ وقتیہ مطلقہ ہے لہٰذا لا دوام بحسب الذات کی قید سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کل قمر منخسفٌ وقت حیلولۃ الارض بینہ وبین الشمس بالفعل۔ یہاں بھی دو قضیے جمع ہو گئے وقتیہ مطلقہ اور مطلقہ عامہ لیکن یہاں پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا پورے قضیے کا نام سالبہ رکھا گیا۔ اس قضیہ کا نام وقتیہ اس لئے ہے کہ یہ وقتیہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن اسے صرف وقتیہ کہا گیا مطلقہ نہیں کیونکہ یہاں لا دوام بحسب الذات کی قید ہوتی ہے پس اس قید کی وجہ سے یہ مقید ہو گیا اور جو مقید ہوتا ہے اسے مطلق نہیں کہا جاتا اگرچہ مقید کے ضمن میں مطلق بھی ہوتا ہے۔ لِاَنَّ المطلقَ مَعَ القیدِ مطلقٌ

واضح رہے کہ وقتیہ وجودیہ لاضروریہ، وجودیہ لا دائمہ، وقتیہ مطلقہ، مطلقہ عامہ، ممکنہ عامہ سے خاص ہے اور یہ سب اس سے عام ہیں۔ لہٰذا وقتیہ کی نسبت ان تمام قضیوں سے عموم وخصوص مطلق کی ہے اور اس کی نسبت مشروطہ خاصہ، عرفیہ خاصہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم وخصوص من وجہ کی ہے۔ نیز ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ سے تباین کی نسبت ہے۔

منتشرہ :۔ یہ وہی منتشرہ مطلقہ ہے جو بسائط کی ایک قسم ہے لیکن یہاں اس کے ساتھ لَا دَوام

بحسب الذات کی قید ملحوظ ہوگی۔ جیسے موجبہ کی مثال بالضرورۃ کلُّ انسانٍ متنفسٌ فی وقتٍ مّا لا دائمًا۔ یہاں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ ہے جو موجبہ ہے لہٰذا لا دائمًا سے سالبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا۔ یعنی لاشیٔ منَ الانسان بمتنفس وقتًا ما بالفعل اور سالبہ کی مثال بالضرورۃ لاشیٔ من الانسان بمتنفس وقتًا ما لا دائمًا۔ دیکھیے یہاں پہلا قضیہ منتشرہ مطلقہ سالبہ ہے لہٰذا لا دائمًا سے موجبہ مطلقہ عامہ نکالا جائے گا یعنی کلُّ انسانٍ متنفسٌ وَقتًا مّا بالفعل۔ الغرض منتشرہ دو قضیے منتشرہ مطلقہ اور وقتیہ مطلقہ سے مرکب ہے چونکہ پہلی مثال میں پہلا قضیہ موجبہ ہے لہٰذا پورا قضیہ موجبہ ہوا اور دوسری مثال میں پہلا قضیہ سالبہ ہے لہٰذا پورا قضیہ سالبہ ہو کر سالبہ منتشرہ کی مثال بنا۔ اس قضیہ کو منتشرہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ منتشرہ مطلقہ پر مشتمل ہوتا ہے لیکن اسے مطلقہ نہیں کہا جاتا کیونکہ یہ لا دوام بحسب الذات کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور مقید کو مطلق نہیں کہا جاتا۔ اس قضیہ کی نسبت وقتیہ سے عموم وخصوص مطلق کی ہے منتشرہ عام ہے اور وقتیہ خاص ہے۔ اور وقتیہ کے علاوہ بقیہ قضیوں سے منتشرہ کی وہی نسبت ہے جو وقتیہ کی ان تمام قضیوں سے تھی۔

واضح رہے کہ وجودیہ لا دائمۃ اور وجودیہ لا ضروریہ کی طرح وقتیہ اور منتشرہ میں بھی لا دوام کو ذات ہی کے ساتھ مقید کرتے ہیں وصف کے ساتھ مقید نہیں کرتے باوجودیکہ مقید کرنا ممکن ہے اور درست ہے کیونکہ یہاں بھی مناطقہ بحسب الوصف کا اعتبار نہیں کرتے۔

ممکنۂ خاصہ:۔ یہ مرکبات کی آخری قسم ہے۔ ممکنہ خاصہ وہ قضیہ مرکبہ ہے جس میں جانب وجود اور جانب عدم دونوں سے ضرورۃ مطلقہ کے ارتفاع کا حکم لگایا گیا ہو یعنی اس بات کا حکم لگایا گیا ہو کہ نہ تو جانبِ وجود ضروری ہے اور نہ ہی جانب عدم ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں۔ یہی جانب وجود اور جانب عدم کے ضروری ہونے کی نفی امکان خاص کہلاتی ہے نیز ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے جن میں سے ایک موجبہ اور دوسرا سالبہ ہوتا ہے۔ لیکن موجبہ ممکنہ خاصہ اور سالبہ ممکنہ خاصہ کے درمیان معنیً فرق کرنا ذرا مشکل ہوتا ہے کیونکہ دونوں میں جانب وجود اور جانب عدم کے ضروری ہونے کی نفی ہوتی ہے ہاں لفظاً اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ اگر اسے ایجاب کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے تو پہلا قضیہ موجبہ ممکنہ عامہ اور دوسرا قضیہ سالبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے قضیہ کا نام موجبہ ممکنہ خاصہ رکھا جائے گا اور اگر اسے سلب کے طور پر تعبیر کیا گیا ہے تو پہلا قضیہ سالبہ ممکنہ عامہ اور دوسرا قضیہ موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور پورے قضیہ کا نام سالبہ ممکنہ خاصہ رکھا جائے گا۔ موجبہ کی مثال بِالْاِمکانِ الخَاصِّ کلُّ انسانٍ ضاحکٌ۔ یعنی انسان کے لئے نہ تو ہنسنا ضروری ہے اور نہ ہی نہ ہنسنا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں۔ دیکھیے یہ موجبہ ممکنہ خاصہ ہے اور اگرچہ یہ ایک ہی قضیہ ہے دوسرے قضیہ کی طرف

کسی لفظ سے کوئی اشارہ نہیں لیکن چونکہ ممکنہ خاصہ دو ممکنہ عامہ سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا یہاں بھی دو ممکنہ عامہ نکالے جائیں گے۔ پہلا موجبہ دوسرا سالبہ اس طرح کُلُّ انسانٍ ضَاحِکٌ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِّ وَلَاشَیْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِکٍ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِّ۔ اب سالبہ کی مثال سنئے جیسے بِالْاِمْکَانِ الْخَاصِّ لَاشَیْئَ مِنَ الانسان بضاحکٍ اس کا معنی بھی وہی ہوگا جو موجبہ میں بیان کیا گیا چونکہ یہ سالبہ کی مثال ہے لہٰذا یہاں پہلا قضیہ سالبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور دوسرا قضیہ موجبہ ممکنہ عامہ نکالا جائے گا اور اس طرح کہا جائے گا۔ لَاشَیْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِضَاحِکٍ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِّ وَکُلُّ انسانٍ ضَاحِکٌ بِالْاِمْکَانِ الْعَامِّ۔ اس قضیہ کو ممکنہ خاصہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ امکان خاص پر مشتمل ہوتا ہے اس کی نسبت مرکبات کے بقیہ چھ اقسام سے عموم وخصوص مطلق کی ہے۔ اور بسائط میں سے ضروریہ مطلقہ اور اس قضیہ کے درمیان تباین کی نسبت ہے۔ نیز دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ سے عموم وخصوص من وجہ کی نسبت ہے اور ان کے علاوہ بقیہ قضیوں سے عموم وخصوص مطلق کی نسبت ہے۔

فصل اَللَّادَوَامُ اِشَارَةٌ اِلٰی مُطْلَقَةٍ عَامَّةٍ وَاللَّاضَرُوْرَةُ اِشَارَةٌ اِلٰی مُمْكِنَةٍ عَامَّةٍ فَاِذَا قُلْتَ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ لَادَائِمًا فَكَاَنَّكَ قُلْتَ كُلُّ اِنْسَانٍ مُتَعَجِّبٌ بِالْفِعْلِ وَلَاشَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِمُتَعَجِّبٍ بِالْفِعْلِ وَاِذَا قُلْتَ كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ لَا بِالضَّرُوْرَةِ فَكَاَنَّكَ قُلْتَ كُلُّ حَيَوَانٍ مَاشٍ بِالْفِعْلِ وَلَاشَيْئَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِمَاشٍ بِالْاِمْكَانِ

ترجمہ:۔ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہے اور لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ ہے چنانچہ جب تم کہو کل انسان متعجبٌ بالفعل لادائما تو گویا کہ تم نے کہا کل انسانٍ متعجبٌ بالفعل ولاشیئَ من الانسان بمتعجبٍ بالفعل اور جب تم نے کہا کل حیوان ماشٍ بالفعل لابالضرورۃ تو گویا کہ تم نے کہا کل حیوان ماشٍ بالفعل ولاشیئ من الحیوان بماشٍ بالامکان العام ہے

توضیح:۔ یہاں مصنفؒ لادوام اور لاضرورۃ کا معنی بیان فرماتے ہیں کہ لادوام سے مطلقہ عامہ کی طرف اشارہ ہوتا ہے اور لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف جیسا کہ متن کی مثال میں لادوام سے قضیہ مطلقہ عامہ نکالا گیا اور لاضرورۃ سے قضیہ ممکنہ عامہ نکالا گیا جو بالکل واضح ہے اور اس سے پہلی فصل میں تفصیل گزر چکی ہاں یہ بات یاد رکھئے کہ لادوام کا معنی مطابقی رفع دوام ہے یعنی ہمیشگی کو اٹھا دینا اور مطلقہ عامہ اس کا معنی مطابقی نہیں بلکہ معنی التزامی ہے یعنی لادوام اس پر دلالت کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مصنفؒ نے

اللادوام اشارۃٌ الیٰ مطلقۃ عامۃ فرمایا یوں نہیں فرمایا کہ اللادوام معناہ المطلقۃ العامۃ اور لاضرورۃ کا معنیٰ
مطابقی ممکنہ عامہ ہی ہے۔ لاضرورۃ سے ممکنہ عامہ کی طرف اشارہ نہیں ہوتا تو مصنفؒ کے لئے مناسب یہ
تھا کہ وہ کہتے اللاضرورۃ معناہ الممکنۃ العامۃ لیکن انہوں نے لادوام کی موافقت میں یہاں بھی لفظ اشارہ
لاکر واللاضرورۃ اشارۃٌ الیٰ ممکنۃ عامۃ فرمادیا۔

بابُ الشرطیات قد عرفتَ معنَی الشرطیۃِ وھی التی تنحلُّ الیٰ قضیتین
والاٰن نھدیکَ الیٰ اقسامِھا ونرشدکَ الیٰ احکامِھا فاعلم ایُّھا الفطنُ
اللبیبُ الذکیُّ الاریبُ انَّ الشرطیۃَ قسمان احدُھما المتصلۃُ وثانیھما
المنفصلۃُ اَمّا المتصلۃُ فھی التی حُکم فیھا بثبوتِ نسبۃٍ علیٰ تقدیرِ
ثبوتِ نسبۃٍ اُخریٰ فی الایجابِ وبنفی نسبۃٍ علیٰ تقدیرِ نفی نسبۃٍ اُخریٰ
فی السلبِ کقولنا فی الایجابِ ان کان زیدٌ انساناً کان حیواناً وقولنا فی السلبِ
لیس البتۃَ اذا کان زیدٌ انساناً کان فرساً ثم المتصلۃُ صنفان ان کان ذالکَ
الحکمُ لعلاقۃٍ بین المقدمِ والتالی سُمّیتْ لزومیۃً کما مرَّ وان کان ذالکَ
الحکمُ بدونِ العلاقۃِ سُمّیتْ اتفاقیۃً کقولکَ اذا کان الانسانُ ناطقاً فالحمارُ ناھقٌ

ترجمہ :- یہ شرطیات کا باب ہے تم نے شرطیہ کا معنی جان لیا ہے اور وہ ایسا قضیہ ہے جو دو قضیوں کی
طرف بٹے اور اب ہم تمہاری راہ نمائی کرتے ہیں اس کے اقسام کی طرف اور تمہیں لے چلتے ہیں اس کے احکام کی
طرف تو جان لو اے سمجھدار عقلمند اور ہوشیار ذہین کہ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔ ان میں سے ایک متصلہ ہے۔
اور دوسری قسم منفصلہ ہے۔ بہرحال متصلہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو ایک نسبت کے ثبوت
کا دوسری نسبت کے ثبوت کے فرض کرنے پر موجبہ کے اندر اور ایک نسبت کی نفی کا دوسری نسبت کی نفی کے
فرض کرنے پر سالبہ میں جیسے ہمارا قول موجبہ میں اِنْ کَانَ زیدٌ انساناً کان حیواناً اور جیسے ہمارا قول سالبہ
میں لیس البتۃ اذا کان زیدٌ انساناً کان فرساً (ایسا ہرگز نہیں کہ جب زید انسان ہو تو وہ گھوڑا ہو) پھر متصلہ
کی دو قسمیں ہیں اگر وہ حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ کی وجہ سے ہے تو اس کا نام لزومیہ رکھا گیا ہے
جیساکہ گزرا اور اگر وہ حکم بغیر کسی علاقہ کے ہے تو اس کا نام اتفاقیہ رکھا گیا ہے جیسے تمہارا قول اذا کان الانسانُ
ناطقاً فالحمارُ ناھقٌ۔

توضیح :۔ مصنفؒ جب حملیات کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب شرطیات کو بیان فرما رہے ہیں۔ شرطیہ کی تعریف ماقبل میں گزر چکی ہے یعنی شرطیہ وہ قضیہ ہے جس کا انحلال دو قضیوں کی طرف ہو۔ اور انحلال کا مطلب یہ ہے کہ جب حروف زائد حذف کر دیئے جائیں تو دو قضیے نکل آئیں۔ مثلاً اگر تم محنت کروگے تو کامیاب ہوگے۔ دیکھئے یہاں جب حروف زائد (اگر، تو) حذف کر دیئے جائیں تو دو قضیے باقی رہ جائیں گے۔ یعنی تم محنت کروگے، تم کامیاب ہوگے۔ اسی کا نام شرطیہ ہے۔ شرطیہ کی دو قسمیں ہیں۔ متصلہ، منفصلہ ،، متصلہ وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں ایک نسبت کے ثبوت کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کے فرض کر لینے پر یا ایک نسبت کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو دوسری نسبت کی نفی کے فرض کر لینے پر یعنی اگر ایک نسبت کے ثبوت کو مان لیا جائے تو دوسری نسبت کا ثبوت بھی ماننا پڑے گا یا ایک نسبت کی نفی کو مان لیا جائے تو دوسری نسبت کی نفی بھی ماننی پڑے گی۔ حکم اگر ثبوت کا ہے تو یہ متصلہ موجبہ ہوگا اور اگر نفی کا ہے تو متصلہ سالبہ ہوگا۔ اول کی مثال اِنْ کَانَ زید انسانًا کَانَ حیوانًا۔ دیکھئے یہاں جب زید کا انسان ہونا مانا گیا تو اس کا حیوان ہونا بھی ماننا پڑا۔ اور چونکہ یہاں حکم ثبوتی ہے۔ لہٰذا یہ قضیہ موجبہ متصلہ ہوا۔ ثانی کی مثال لَیْسَ البتہ اذا کان زید انسانا کان فرسًا۔ دیکھئے یہاں زید کے لئے انسان ہونا ثابت کیا گیا تو اس سے فرسیت کی نفی کر لی گئی یعنی زید کے عدم انسان ہونے کی نفی ماننے پر اس سے فرسیت کی نفی ماننی پڑی۔ اور چونکہ یہاں حکم نفی کا ہے لہٰذا یہ قضیہ سالبہ متصلہ ہوا۔ قضیہ متصلہ کو متصلہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے اندر دو چیزوں کے درمیان اتصال اور جوڑ کو ثابت کیا جاتا ہے کیونکہ اس میں ایک نسبت کی تقدیر پر دوسری نسبت ماننی پڑتی ہے جس سے دونوں نسبتوں کے درمیان اتصال اور جوڑ پیدا ہو جاتا ہے۔

متصلہ کی تین قسمیں ہیں لزومیہ، اتفاقیہ، مطلقہ لیکن مصنفؒ نے صرف دو کو بیان کیا ہے۔ لہٰذا پہلے آپ ان دونوں کو سمجھ لیجئے پھر تیسری قسم کو بھی بیان کروں گا تو سنئے لزومیہ وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان کسی علاقہ اور تعلق کی وجہ سے لگایا گیا ہو جیسے مثال مذکور ان کان زید انسانا کان حیوانا دیکھئے یہاں زید کے انسان ہونے کی بنا پر اس کے لئے حیوان ہونے کا حکم انسان اور حیوان کے درمیان علاقۂ لزوم کی وجہ سے ہے یعنی انسان کا حیوان ہونا لازم ہے کیونکہ حیوانیت انسان کی حقیقت میں داخل ہے۔ اس قضیہ کو متصلہ لزومیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں حکم مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ اور تعلق کی وجہ سے ہوتا ہے اور جب حکم ایسا ہے تو مقدم اور تالی کے درمیان اتصال لازم ہوگا اسی وجہ سے اسے متصلہ لزومیہ کہا جاتا ہے۔ اتفاقیہ :۔ وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان بغیر کسی علاقہ کی وجہ سے لگایا گیا ہو۔

جیسے اِذَا کَانَ الْاِنْسَانُ نَاطِقًا فَالْحِمَارُ نَاهِقٌ دیکھئے یہاں انسان کے ناطق ہونے کی تقدیر پر گدھے کا ناہق ہونا بغیر کسی علاقہ کے ہے کیونکہ انسان کے ناطق ہونے اور گدھے کے ناہق ہونے کے درمیان کسی طرح کا کوئی علاقہ اور تعلق نہیں ہے نہ تو علاقہ علیت ہے کہ انسان کا ناطق ہونا گدھے کے ناہق ہونے کے لئے علت ہو۔ اور نہ ہی علاقہ لزوم ہے بلکہ یہ تو محض اتفاقی بات ہے کہ جب انسان بولے تو گدھا بھی ہینچو ہینچو کرنے لگے۔ چونکہ یہاں مقدم اور تالی کے درمیان اتصال محض اتفاقی ہوتا ہے اس وجہ سے اس قضیہ کو متصلہ اتفاقیہ کہتے ہیں۔

اب آپ متصلہ کی تیسری قسم مطلقہ کی تعریف ملاحظہ فرمائیے۔

مطلقہ وہ قضیہ متصلہ ہے جس میں حکم لزوم اور اتفاق سے قطع نظر کرتے ہوئے لگایا گیا ہو یعنی جس قضیہ میں لزوم اور اتفاق کا لحاظ نہ کیا جائے تو اسے متصلہ مطلقہ کہا جاتا ہے اس کی مثالیں وہی ہیں جو لزومیہ اور اتفاقیہ کی تھیں صرف آپ ان میں لزوم اور اتفاق کی قید کا لحاظ نہ کریں۔

وَالْعَلَاقَةُ فِیْ عُرْفِهِمْ عِبَارَةٌ عَنْ اَحَدِ الْاَمْرَیْنِ اِمَّا اَنْ یَّكُوْنَ اَحَدُهُمَا عِلَّةً لِلْاٰخَرِ اَوْ كِلَاهُمَا مَعْلُوْلَیْنِ لِثَالِثٍ وَاِمَّا اَنْ یَّكُوْنَ بَیْنَهُمَا عَلَاقَةُ التَّضَایُفِ وَالتَّضَایُفُ هُوَ اَنْ یَّكُوْنَ تَعَقُّلُ اَحَدِهِمَا مَوْقُوْفًا عَلٰی تَعَقُّلِ الْاٰخَرِ كَالْاُبُوَّةِ وَالْبُنُوَّةِ فَاِذَا قُلْتَ اِنْ كَانَ زَیْدٌ اَبًا لِعَمْرٍو كَانَ عَمْرٌو اِبْنًا لَهٗ یَكُوْنُ شَرْطِیَّةً مُتَّصِلَةً بَیْنَ طَرَفَیْهَا عَلَاقَةُ التَّضَایُفِ وَاَمَّا الْمُنْفَصِلَةُ فَهِیَ الَّتِیْ حُكِمَ فِیْهَا بِالتَّنَافِیْ بَیْنَ شَیْئَیْنِ فِیْ مُوْجِبَةٍ وَبِسَلْبِ التَّنَافِیْ بَیْنَهُمَا فِیْ سَالِبَةٍ

ترجمہ :۔ اور علاقہ ان کے عرف میں نام ہے دو امروں میں سے کسی ایک کا یا تو یہ کہ ان میں سے ایک دوسرے کے لئے علت ہو یا دونوں معلول ہوں کسی تیسری چیز کے اور یا تو یہ کہ ان دونوں کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو اور تضایف یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کا سمجھنا موقوف ہو دوسرے کے سمجھنے پر جیسے باپ ہونا بیٹا ہونا۔ چنانچہ جب تم کہو کہ اگر زید عمرو کا باپ ہے تو عمرو زید کا بیٹا ہے تو یہ ایسا شرطیہ متصلہ ہے جس کے دونوں طرفین کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے اور بہرحال منفصلہ تو وہ ایسا قضیہ ہے جس میں حکم لگایا گیا ہو دو شئی کے درمیان منافات کا موجبہ کے اندر اور ان دونوں شئی کے درمیان سلب منافات کا سالبہ کے اندر۔

توضیح :۔ اوپر آپ کو بتایا گیا کہ قضیہ متصلہ میں حکم مقدم اور تالی کے درمیان علاقہ کی وجہ سے لگایا جاتا ہے تو اب یہاں سے علاقہ کا معنی بیان کیا جا رہا ہے مناطقہ کی اصطلاح میں علاقہ دو چیزوں میں سے

کسی ایک کا نام ہے اول یہ کہ مقدم تالی کے لئے علت ہو جیسے اِنْ کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً فَالنَّہَارُ مَوجُودٌ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں طلوعِ شمس کو بیان کیا گیا ہے اور دوسرا قضیہ تالی ہے جس میں وجودِ نہار کو بیان کیا گیا ہے اور طلوعِ شمس وجود نہار کے لئے علت ہے کیونکہ جب بھی سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا پس یہاں مقدم تالی کے لئے علت ہے یا مقدم اور تالی دونوں کسی تیسری چیز کے لئے معلول ہوں یعنی ان دونوں کے لئے کوئی تیسری چیز علت ہو جیسے اِنْ کَانَ النَّہَارُ مَوجُودًا فَالْعَالَمُ مُضِئٌ دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں وجود نہار کو بیان کیا گیا ہے اور دوسرا قضیہ تالی ہے جس میں عالم کے روشن ہونے کو بیان کیا گیا ہے اور یہ دونوں مقدم اور تالی یعنی وجود نہار اور اضارۃ عالم طلوعِ شمس کے لئے معلول ہیں اور طلوعِ شمس ان دونوں کے لئے علت ہے کیونکہ جب سورج طلوع نہ ہو تو دن موجود نہ ہوگا اور نہ ہی عالم روشن ہوگا اول کی یہ مذکورہ دونوں صورتیں علاقہ علیت کہلاتی ہیں۔
اور ثانی یہ ہے کہ مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہو اور تضایف کا مطلب یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو جیسے اُبوۃ اور بنوۃ کہ باپ ہونے کا تعقل بیٹا ہونے کے تعقل پر موقوف ہے۔ چنانچہ جب آپ یہ کہیں کہ اِنْ کَانَ زَیْدٌ اَبًا لِعَمْرٍو کَانَ عَمْرٌو ابْنًا لَہٗ، تو یہ شرطیہ متصلہ ہوگا جس کے مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہے کیونکہ زید کا عمرو کے لئے باپ ہونا اور عمرو کا زید کے لئے بیٹا ہونا ان میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف ہے پس یہاں مقدم اور تالی کے درمیان تضایف کا علاقہ ہوا۔ اس کو علاقۂ تضایف اس وجہ سے کہتے ہیں کہ تضایف کا معنی دو شئی کے درمیان اضافت اور نسبت کے ہیں اور اس علاقہ میں بھی مقدم اور تالی میں سے ہر ایک کا سمجھنا دوسرے کیطرف نسبت کرتے ہوئے ہوتا ہے۔

واما المنفصلۃ :- ماقبل میں شرطیہ کی دو قسمیں بتائی گئی تھیں جن میں سے متصلہ کا بیان ہو چکا اب منفصلہ کی تعریف سنئے۔ منفصلہ وہ قضیہ شرطیہ ہے جس میں دو چیزوں کے درمیان منافات اور ضد ہونے کا حکم لگایا گیا ہو یا دو چیزوں کے درمیان سے منافات اور ضدیت کی نفی کر دی گئی ہو اگر اول ہے تو اسے منفصلہ موجبہ کہتے ہیں اور اگر ثانی ہے تو اسے منفصلہ سالبہ کہتے ہیں۔ موجبہ کی مثال جیسے ہٰذَا الْعَدَدُ اِمَّا زَوْجٌ اَوْ فَرْدٌ دیکھئے یہاں اس بات کا حکم ہے کہ زوجیت اور فردیت ایک دوسرے کی ضد اور منافی ہیں۔ لہٰذا یہ عدد یا تو زوج (جفت) ہوگا یا فرد (طاق) ہوگا ایسا نہیں کہ ایک عدد زوج بھی ہو اور فرد بھی ہو کیونکہ اس سے اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے اور سالبہ کی مثال جیسے لَیْسَ اَلْبَتَّۃَ اِمَّا اَنْ یَکُوْنَ ہٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ مُنْقَسِمًا بِمُتَسَاوِیَیْنِ۔ دیکھئے یہاں لیس البتہ کے ذریعہ زوج اور منقسم بمتساویین کے

کے درمیان سے ضدیت اور منافات کی نفی کر دی گئی پس یہ سالبہ منفصلہ ہے۔ اس قضیہ کو منفصلہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں دو چیزوں کے درمیان منافات ثابت کی جاتی ہے۔ گویا اس میں انفصال کا حکم ہوتا ہے۔

فصل الشرطية المنفصلة على ثلثة اضرب لانها ان حكم فيها بالتنافي او بعدمه بين النسبتين في الصدق والكذب معاً كانت المنفصلة حقيقية كما تقول هذا العدد اما زوج او فرد فلا يمكن اجتماع الزوجية والفردية في عدد معين ولا ارتفاعهما وان حكم بالتنافي او بعدمه صدقاً فقط كانت مانعة الجمع كقولك هذا الشئ اما شجر او حجر فلا يمكن ان يكون شئ معين حجراً وشجراً معاً ويمكن ان لا يكون شيئاً منهما وان حكم بالتنافي وسلبه كذباً فقط كانت مانعة الخلو كقول القائل اما ان يكون زيد في البحر او لا يغرق فارتفاعهما بان لا يكون زيد في البحر ويغرق محال وليس اجتماعهما محالاً بان يكون في البحر ولا يغرق

ترجمہ :۔ شرطیہ منفصلہ تین قسم پر ہے اس لئے کہ اگر اس میں حکم لگایا گیا ہو تنافی یا عدم تنافی کا دو نسبتوں کے درمیان صدق اور کذب دونوں میں تو یہ منفصلہ حقیقیہ ہے جیسا کہ تم کہتے ہو ہذا العدد اما زوج او فرد پس زوجیت اور فردیت کا اجتماع ممکن نہیں ہے ایک معین عدد میں اور نہ ہی ان دونوں کا ارتفاع ممکن ہے۔ اور اگر حکم لگایا گیا ہو تنافی یا عدم تنافی کا صرف صدق کے اعتبار سے تو یہ قضیہ مانعۃ الجمع ہے۔ جیسے تمہارا قول ہذا الشئ اما شجر او حجر' پس نہیں ممکن ہے کہ ایک شئ معین حجر اور شجر دونوں ہو اور ممکن ہے کہ ان میں سے کچھ بھی نہ ہو اور اگر حکم لگایا گیا ہو تنافی اور سلب تنافی کا صرف کذب کے اعتبار سے تو یہ مانعۃ الخلو ہے جیسے قائل کا یہ قول اِمّا ان یکون زید فی البحر او لا یغرق (یا تو زید دریا میں ہو یا نہ ڈوبے) پس ان دونوں کا ارتفاع بایں طور کہ زید دریا میں ہو اور ڈوب جائے محال ہے اور ان دونوں کا اجتماع محال نہیں ہے بایں طور کہ وہ دریا میں ہو اور نہ ڈوبے۔

توضیح :۔ یہاں سے شرطیہ منفصلہ کے اقسام بیان کئے جا رہے ہیں کہ شرطیہ منفصلہ کی تین قسمیں ہیں۔ حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو۔

منفصلہ حقیقیہ :۔ وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہو صدق اور کذب دونوں اعتبار سے اگر منافات کا حکم ہے تو یہ حقیقیہ موجبہ ہے اور اگر عدم منافات

کا حکم ہے تو حقیقیہ سالبہ ہے صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتوں کا نہ تو اجتماع ہو سکے اور نہ ہی ارتفاع ہو سکے بلکہ دونوں میں سے کسی ایک کا ہونا ضروری ہو۔ جیسے ہٰذالعدد اما زوج او فرد دیکھئے یہاں زوجیت اور فردیت کے درمیان صدق اور کذب دونوں اعتبار سے منافات کا حکم لگایا گیا ہے یعنی ایک عدد پر زوجیت اور فردیت دونوں کا نہ تو اجتماع ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے اجتماع ضدین لازم آئے گا جو محال ہے اور نہ ہی اس سے دونوں کا ارتفاع ہو سکتا ہے کیونکہ اس سے ارتفاع ضدین لازم آئے گا جو باطل ہے پس وہ عدد یا تو زوج ہوگا یا فرد ہوگا یہی موجبہ منفصلہ حقیقیہ ہے۔ اور صدق وکذب دونوں میں عدم منافات کے حکم کا مطلب یہ ہے کہ دونوں نسبتوں کا اجتماع بھی ہو سکتا ہے اور دونوں کا ارتفاع بھی ہو سکتا ہے جیسے لیس البتۃ اما ان یکون ہٰذالعدد زوجا او منقسما بمتساویین دیکھئے یہاں لیس البتۃ کے ذریعہ زوج اور منقسم بمتساویین دونوں سے باعتبار اجتماع وارتفاع منافات کی نفی کر دی گئی ہے یعنی ایک عدد پر زوج اور منقسم بمتساویین دونوں کا اجتماع ہو جائے اور وہ عدد زوج بھی ہو اور منقسم بمتساویین بھی اسی طرح اس سے دونوں کا ارتفاع بھی ہو سکتا ہے کہ وہ عدد نہ تو زوج ہو اور نہ ہی منقسم بمتساویین بلکہ وہ فرد ہو اور دو برابر حصوں میں تقسیم کو قبول نہ کرے یہی سالبہ منفصلہ حقیقیہ ہے۔ اس قضیہ کو منفصلہ حقیقیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ انفصال حقیقی پر مشتمل ہوتا ہے کیونکہ انفصال حقیقی کہا جاتا ہے دو شئی کے عدم اجتماع اور عدم ارتفاع کو اور اس قضیہ میں بھی دو نسبتوں کا نہ تو اجتماع ہوتا ہے اور نہ ہی ارتفاع۔

منفصلہ مانعۃ الجمع :۔ وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان منافات یا عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہو صرف صدق کے اعتبار سے یعنی دونوں نسبتوں کا اجتماع تو نہیں ہو سکتا مگر ارتفاع ہو سکتا ہے۔ اگر حکم منافات کا ہے تو یہ موجبہ مانعۃ الجمع ہے اور اگر حکم عدم منافات کا ہے تو یہ سالبہ مانعۃ الجمع ہے اول کی مثال ہٰذالشئی اما شجر او حجر دیکھئے یہاں شجر اور حجر کے درمیان صرف صدق کے اعتبار سے منافات کا حکم ہے یعنی ایک ہی چیز شجر اور حجر نہیں ہو سکتی ہاں دونوں کا ارتفاع ممکن ہے کہ وہ نہ تو شجر ہو اور نہ ہی حجر ہو بلکہ وہ کوئی دوسری چیز مثلاً انسان ہو یا کپڑا وغیرہ ہو۔ اور ثانی کی مثال جیسے لیس البتۃ اما ان یکون ہٰذالانسان حیوانا او اسود۔ دیکھئے یہاں حیوان اور اسود کے درمیان صدق کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم ہے یعنی انسان پر حیوان اور اسود دونوں کا اجتماع ممکن ہے جیسے حبشی جو حیوان اور اسود دونوں ہے۔ چونکہ اس قضیہ میں دو نسبتوں کا اجتماع ممنوع ہوتا ہے اسی وجہ سے اس کو مانعۃ الجمع کہتے ہیں۔

منفصلہ مانعۃ الخلو :۔ وہ قضیہ ہے جس میں دو نسبتوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات

یا عدم منافات کا حکم لگایا گیا ہو یعنی دونوں نسبتوں کا ارتفاع تو نہیں ہو سکتا البتہ اجتماع ہو سکتا ہے۔ یہاں بھی حکم اگر منافات کا ہے تو یہ موجبہ مانعۃ الخلو ہے اور اگر حکم عدم منافات کا ہے تو یہ سالبہ مانعۃ الخلو ہے۔ موجبہ کی مثال اِمّا اَن یکونَ زیدٌ فی البحرِ اولا یغرق۔ دیکھئے یہاں دو نسبتیں یعنی زید کا دریا میں ہونا اور نہ ڈوبنا ان دونوں کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے منافات کا حکم ہے یعنی دونوں کا ارتفاع نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دونوں کا ارتفاع ہو جائے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ زید دریا میں نہ ہو اور ڈوب جائے۔ اور یہ بالکل حماقت والی بات ہے۔ ہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے کہ وہ دریا میں ہو اور ڈوبتا نہیں کیونکہ وہ تیرنا جانتا ہے۔ سالبہ کی مثال جیسے لیس البتۃ اما ان یکون ہٰذا الشئ شجرًا او حجرًا۔ دیکھئے یہاں شجر اور حجر کے درمیان صرف کذب کے اعتبار سے عدم منافات کا حکم ہے یعنی شئی سے شجریت اور حجریت دونوں کا ارتفاع ممکن ہے کہ وہ نہ تو شجر ہو اور نہ ہی حجر ہو بلکہ وہ لوٹا یا تخت وغیرہ ہو۔ پس یہ سالبہ مانعۃ الخلو ہے۔ اس قضیہ کو مانعۃ الخلو اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہاں دو نسبتوں کا خالی ہونا ممنوع ہوتا ہے یعنی مقدم اور تالی کا ارتفاع ممکن نہیں ہوتا۔

الحاصل دو نسبتوں کا اجتماع اور ارتفاع دونوں محال ہوں تو یہ منفصلہ حقیقیہ ہے اور اگر اجتماع محال ہو ارتفاع محال نہیں تو یہ مانعۃ الجمع ہے اور اگر اس کے برعکس ارتفاع محال ہو اجتماع محال نہیں تو یہ مانعۃ الخلو ہے۔

نوٹ :۔ تفصیل مذکور میں دو نسبتوں سے مراد مقدم اور تالی ہیں۔

فصل اَلْمُنْفَصِلَۃُ بِاَقْسَامِهَا الثَّلٰثَۃِ قِسْمَانِ عِنَادِیَۃٌ وَّ اِتِّفَاقِیَۃٌ وَالْعِنَادِیَۃُ عِبَارَۃٌ عَنْ اَنْ یَّكُوْنَ فِیْهِ التَّنَافِیْ بَیْنَ الْجُزْئَیْنِ لِذَاتِهِمَا وَالْاِتِّفَاقِیَۃُ عِبَارَۃٌ عَنْ اَنْ یَّكُوْنَ فِیْهِ التَّنَافِیْ بِمُجَرَّدِ الْاِتِّفَاقِ

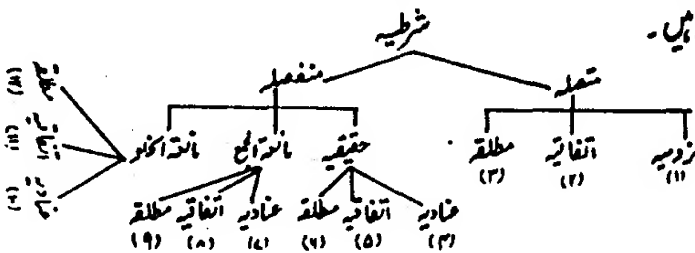
ترجمہ :۔ منفصلہ کی اپنی تینوں قسموں کے ساتھ دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ اور اتفاقیہ۔ عنادیہ اس کا نام ہے کہ اس میں دو جزؤں کے درمیان منافات ان کی ذات کے اعتبار سے ہو۔ اور اتفاقیہ اس کا نام ہے کہ اس میں منافات محض اتفاق کی وجہ سے ہو۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنف منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ منفصلہ کی اپنی تینوں قسموں (حقیقیہ، مانعۃ الجمع، مانعۃ الخلو) کے ساتھ دو قسمیں ہیں۔ عنادیہ۔ اتفاقیہ لیکن حقیقت میں اس کی دو ہی قسمیں نہیں بلکہ متصلہ کی طرح ایک تیسری قسم مطلقہ بھی ہے۔

عنادیہ :۔ وہ قضیہ ہے جس میں دو جزؤں کے درمیان عناد اور بالذات منافات ہو۔ اور بالذات منافات کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں جزؤں کا اجتماع کبھی بھی نہیں ہو سکتا۔ جیسے زوج اور فرد اسی طرح شجر اور حجر کہ زوج اور فرد ایسے دو جزء ہیں جن کے درمیان منافات ذاتی ہے لہٰذا ایک ہی عدد زوج اور فرد کبھی نہیں ہو سکتا پس جو قضیہ ان دونوں جزؤں سے مرکب ہوگا اسے عنادیہ کہا جائے گا اسی طرح شجر اور حجر ایسے دو جزء ہیں جن کے درمیان منافات ذاتی ہے۔ لہٰذا ایک ہی چیز شجر اور حجر نہیں ہو سکتی۔ پس جو قضیہ ان دونوں جزؤں سے مرکب ہوگا اسے عنادیہ کہا جائے گا۔

اتفاقیہ :۔ وہ قضیہ ہے جس کے دو جزؤں کے درمیان منافات ذاتی نہ ہو بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہو اور منافات اتفاقی کا مطلب یہ ہے کہ ان دونوں جزؤں کا اجتماع کبھی کبھی ہو جاتا ہو اور کسی وقت نہیں۔ جیسے اسود اور کاتب دیکھئے ان دونوں کے درمیان منافات ذاتی نہیں بلکہ محض اتفاق کی وجہ سے ہے کیونکہ ان دونوں کا اجتماع ہمیشہ محال نہیں بلکہ کبھی کبھی یہ دونوں ایک ہی انسان پر صادق آ سکتے ہیں۔ اور کبھی صرف ایک صادق آئے گا۔ جیسے زید کاتب ہے مگر وہ اسود نہیں تو دیکھئے یہاں صرف ایک صادق آیا دوسرا نہیں لیکن یہ محض اتفاق ہے ایسا نہیں کہ جو کاتب ہو وہ اسود ہو ہی نہیں سکتا بلکہ بہت سارے ایسے انسان ہیں جو کاتب بھی ہیں اور کوئلے کی طرح سیاہ فام بھی۔ لہٰذا جو قضیہ ان دونوں جزؤں سے مرکب ہوگا وہ اتفاقیہ کہلائے گا۔

مطلقہ :۔ وہ قضیہ منفصلہ ہے جس میں دو جزؤں کے درمیان منافات عناد اور اتفاق سے قطع نظر کرتے ہوئے ہو یعنی اس میں عناد اور اتفاق کی قید ملحوظ نہ ہو۔ اس کی مثال بھی وہی بنے گی جو اوپر پیش کی گئی فرق یہ ہوگا کہ اس میں آپ عناد (بالذات) اور اتفاق کا لحاظ نہ کریں گے ہر ایک کی وجہ تسمیہ ظاہر ہے غور کر لیں ۔ خلاصہ یہ کہ منفصلہ کی تینوں قسموں میں سے ہر ایک کی تین قسمیں ہوئیں۔ لہٰذا منفصلہ کی کل نو قسمیں نکلیں گی۔ منفصلہ حقیقیہ عنادیہ۔ حقیقیہ اتفاقیہ۔ حقیقیہ مطلقہ۔ مانعۃ الجمع عنادیہ۔ مانعۃ الجمع اتفاقیہ مانعۃ الجمع مطلقہ۔ مانعۃ الخلو عنادیہ، مانعۃ الخلو اتفاقیہ۔ مانعۃ الخلو مطلقہ۔ اور متصلہ کی تینوں قسموں (لزومیہ اتفاقیہ، مطلقہ) کو ان اقسام کے ساتھ ملالیں تو شرطیہ کی کل بارہ قسمیں ہو جائیں گی۔ جنہیں آپ اس نقشہ میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔

شرطیہ
- متصلہ
  - لزومیہ (۱)
  - اتفاقیہ (۲)
  - مطلقہ (۳)
- منفصلہ
  - حقیقیہ
    - عنادیہ (۴)
    - اتفاقیہ (۵)
    - مطلقہ (۶)
  - مانعۃ الجمع
    - عنادیہ (۷)
    - اتفاقیہ (۸)
    - مطلقہ (۹)
  - مانعۃ الخلو
    - عنادیہ (۱۰)
    - اتفاقیہ (۱۱)
    - مطلقہ (۱۲)

فصل اعلم انہ کما ینقسم الحملیۃ الی الشخصیۃ والمحصورۃ والمہملۃ کذالک الشرطیۃ تنقسم الی ہذہ الاقسام الا ان القضیۃ الطبعیۃ لا تتصور ہہنا ثم التقادیر فی الشرطیۃ بمنزلۃ الافراد فی الحملیۃ فان کان الحکم علی تقدیر معین ووضع خاص سمیت الشرطیۃ شخصیۃ کقولنا ان جئتنی الیوم اکرمک وان کان الحکم علی جمیع تقادیر المقدم سمیت کلیۃ نحو کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودا وان کان الحکم علی بعض التقادیر کانت جزئیۃ کما فی قولنا قد یکون اذا کان الشیٔ حیوانا کان انسانا وان ترک ذکر التقادیر کلا وبعضا کانت مہملۃ نحو ان کان زید انسانا کان حیوانا

ترجمہ :۔ جان لو کہ جس طرح حملیہ منقسم ہوتا ہے شخصیہ، محصورہ، اور مہملہ کی طرف اسی طرح شرطیہ ان اقسام کی طرف منقسم ہوتا ہے مگر قضیہ طبعیہ یہاں متصور نہیں ہوتا۔ پھر تقادیر شرطیہ میں بمنزلہ افراد کے ہیں حملیہ میں پس اگر حکم ایک معین تقدیر اور خاص وضع پر ہو تو اس کا نام شرطیہ شخصیہ رکھا گیا ہے جیسے ہمارا قول اِن جئتنی الیوم اکرمک (اگر تو میرے پاس آج آیا تو میں تیرا اکرام کروں گا۔) اور اگر حکم مقدم کے تمام تقادیر پر ہے تو اس کا نام کلیہ رکھا گیا ہے جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ کانَ النہار موجودًا (جب جب سورج طلوع ہوگا تو دن موجود ہوگا) اور اگر حکم بعض تقادیر پر ہے تو یہ جزئیہ ہے جیسا کہ ہمارے اس قول میں قد یکونُ اذا کانَ الشیٔ حیوانا کانَ انسانًا (کبھی ایسا ہوگا کہ جب شئ حیوان ہو تو وہ انسان ہو) اور اگر تقادیر کا ذکر چھوڑ دیا جائے کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے تو یہ مہملہ ہے جیسے اِن کانَ زید انسانًا کانَ حیوانًا۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ تقادیر کے اعتبار سے قضیہ شرطیہ کی تقسیم فرمارہے ہیں۔ اصل بحث میں جانے سے قبل تقادیر کا مطلب سمجھ لیں تاکہ اصل بحث کا سمجھنا سہل اور آسان ہو جائے تو سنئے تقادیر سے مراد وہ زمانہ وہ احوال ہیں جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہو اگرچہ وہ فی نفسہٖ محال ہوں خواہ وہ احوال مقدم کے لئے لازم ہوں یا اس کے لئے عارض ہوں۔ جیسے کلما کانَ زید انسانًا کان حیوانًا دیکھئے یہاں پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں زید کی انسانیت کو بتایا گیا ہے اور اس کے ساتھ زید کا قائم ہونا یا قاعد ہونا۔ کاتب ہونا۔ یا ضاحک ہونا ان سب کا اجتماع ممکن ہے پس یہ سب ایسے احوال ہوئے جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ لہٰذا یہی احوال تقادیر کہلائیں گے اور اس قضیہ کا مطلب ہوگا کہ زید جن احوال میں انسان ہو خواہ وہ کاتب ہو یا ضاحک ہو یا قائم ہو یا قاعد ہو اس کے لئے حیوان ہونا لازم ہے۔ اور جیسے کلما کانَ الانسانُ فرسًا کانَ حیوانًا۔ دیکھئے اس کا پہلا قضیہ مقدم ہے جس میں انسان

کی فرسیت کو بتایا گیا ہے اور اس کے ساتھ صاہل ہونے کا اجتماع ممکن ہے اگرچہ فی نفسہ محال ہے کیونکہ انسان صاہل نہیں ہوتا۔ پس صاہل ہونا ایسا حال ہوا جس کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے لہٰذا یہی حال تقدیر کہلائے گا یہ بھی یاد رکھئے کہ شرطیہ کے اندر تقادیر ایسے ہی ہیں جیسے حملیہ کے اندر افراد۔ لہٰذا جس طرح افراد کے اعتبار سے حملیہ کی چند قسمیں تھیں شخصیہ، محصورہ، مہملہ اسی طرح تقادیر کے اعتبار سے شرطیہ کی یہ تینوں قسمیں نکلیں گی: شرطیہ شخصیہ، شرطیہ محصورہ، شرطیہ مہملہ لیکن حملیہ کے اندر ایک چوتھی قسم طبعیہ بھی تھی۔ اس کا وجود شرطیہ کے اندر نہیں کیونکہ قضیہ طبعیہ میں حکم نفس طبیعت پر ہوتا ہے جس میں افراد کا تصور نہیں ہوتا۔ حالانکہ شرطیہ میں حکم تقادیر کے اعتبار سے ہوتا ہے جو افراد کے درجے میں ہیں۔

اب شرطیہ کے مذکورہ تینوں اقسام کی تعریف ملاحظہ فرمائیں تو سنئے شرطیہ کے اندر اگر حکم کسی تقدیر معین اور خاص ہیئت پر ہے تو اس کا نام شخصیہ اور مخصوصہ ہے جیسے اِنْ جِئْتَنِیْ الیومَ اکرمکَ دیکھئے یہاں اکرام کا حکم ایک معین تقدیر یعنی اَلیوم پر ہے جو ایک زمانہ ہے اور اس کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ اور اگر حکم کسی معین تقدیر پر نہ ہو بلکہ مقدم کے تمام تقادیر پر ہو تو اس کا نام محصورہ کلیہ ہے جیسے کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً کَانَ النَّہَارُ مَوْجُوْدًا دیکھئے یہاں وجود نہار کا حکم کسی تقدیر معین پر نہیں ہے بلکہ مقدم کے تمام تقادیر پر ہے جس پر کلما دلالت کر رہا ہے یعنی وہ تمام احوال اور تمام زمانے جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے جب جب ان میں سورج طلوع ہوگا تو دن ضرور موجود ہوگا۔ اور اگر حکم مقدم کے بعض تقادیر پر ہو تو اس کا نام محصورہ جزئیہ ہے۔ جیسے قَدْ یَکُوْنُ اِذَا کَانَ الشَّیْءُ حَیَوَانًا کَانَ اِنْسَانًا۔ دیکھئے یہاں حیوان ہونے کا حکم مقدم کے تمام تقادیر پر نہیں کیونکہ تمام زمانے اور تمام احوال میں حیوان انسان نہیں ہوتا بلکہ بعض تقادیر پر ہے جس پر قد یکون دلالت کرتا ہے یعنی وہ بعض احوال اور بعض زمانہ جن کا مقدم کے ساتھ جمع ہونا ممکن ہے۔ جب کبھی ان میں شئی حیوان ہوگی تو وہ انسان ضرور ہوگی۔ اور اگر قضیہ میں تقادیر کو بالکل ذکر نہ کیا جائے نہ تو کلاً اور نہ ہی بعضاً تو اس کا نام مہملہ ہے جیسے اِنْ کَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا کَانَ حَیَوَانًا دیکھئے اس قضیہ میں تقادیر کا تذکرہ بالکل نہیں کیا گیا کہ حیوانیت کا حکم تمام تقدیروں پر ہے یا بعض تقدیروں پر پس یہ قضیہ شرطیہ مہملہ ہے۔

فَصْلٌ فِیْ ذِکْرِ اَسْوَارِ الشَّرْطِیَّاتِ سُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْکُلِّیَّةِ فِی الْمُتَّصِلَةِ لَفْظُ مَتٰی وَمَهْمَا وَکُلَّمَا وَفِی الْمُنْفَصِلَةِ دَائِمًا وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْکُلِّیَّةِ فِی الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ لَیْسَ اَلْبَتَّةَ وَسُوْرُ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ فِیْهِمَا قَدْ یَکُوْنُ وَسُوْرُ السَّالِبَةِ الْجُزْئِیَّةِ فِیْهِمَا

قَدْ لَا يَكُوْنُ وَبِإِدْخَالِ حَرْفِ السَّلْبِ عَلٰى سُوْرِ الْإِيْجَابِ الْكُلِّيِّ وَلَفْظَةُ لَوْ وَاِنْ وَاِذَا فِي الْاِتِّصَالِ وَاِمَّا وَاَوْ فِي الْاِنْفِصَالِ تَجِيُّ فِي الْاِهْمَالِ

ترجمہ :۔ یہ فصل ہے شرطیات کے سوروں کے بیان میں۔ موجبہ کلیہ کا سور متصلہ میں لفظ متیٰ اور مہما اور کلما ہے اور منفصلہ میں دائما ہے اور سالبہ کلیہ کا سور متصلہ اور منفصلہ میں لیس البتہ ہے اور موجبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں قد یکون ہے اور سالبہ جزئیہ کا سور ان دونوں میں قد لا یکون ہے اور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب کا داخل کرنا ہے نیز لفظ لو اور ان، اذا متصلہ میں اور اما اور او منفصلہ میں مہملہ کے اندر آتے ہیں۔

توضیح :۔ یاد رکھئے کہ جس طرح قضیہ حملیہ کے لئے اسوار ہوتے ہیں جن کے ذریعہ افراد کی مقدار کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے اسی طرح قضیہ شرطیہ کے لئے بھی اسوار ہوتے ہیں جن کے ذریعہ تقادیر کی مقدار کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے بیان کی جاتی ہے چنانچہ قضیہ شرطیہ متصلہ میں موجبہ کلیہ کا سور لفظ متیٰ اور مہما اور کلما ہے جیسے متیٰ، مہما، کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود اور شرطیہ منفصلہ میں موجبہ کلیہ کا سور دائما ہے جیسے دائمًا اما ان یکون ہٰذا العدد زوجًا او فردًا۔ اور شرطیہ متصلہ و منفصلہ دونوں میں سالبہ کلیہ کا سور لیس البتہ ہے متصلہ کی مثال جیسے لیس البتہ اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود اور منفصلہ کی مثال جیسے لیس البتہ اما ان یکون الشمس طالعۃ واما ان یکون النہار موجودًا۔ اور شرطیہ متصلہ و منفصلہ دونوں میں موجبہ جزئیہ کا سور قد یکون ہے متصلہ کی مثال جیسے قد یکون اذا کان الشئی حیوانًا کان انسانًا اور منفصلہ کی مثال جیسے قد یکونُ اما الشمس طالعۃ او اللیل موجود اور سالبہ جزئیہ کا سور متصلہ و منفصلہ دونوں میں قد لا یکون ہے متصلہ کی مثال قد لا یکون اذا کانت الشمس طالعۃ فاللیل موجود اور منفصلہ کی مثال قد لا یکون اما ان یکون ہٰذا العدد زوجًا او فردًا نیز سالبہ جزئیہ کا سور موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب کا داخل کر دینا بھی ہے کیونکہ جب موجبہ کلیہ کے سور پر حرف سلب داخل کر دیا جائیگا تو ایجاب کلی کا ارتفاع ہو جائے گا اور ایجاب کلی کا ارتفاع سلب جزئی کو مستلزم ہے جیسے متصلہ کی مثال لیس متیٰ مہما کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود اور منفصلہ کی مثال لیس دائمًا اما ان یکون ہٰذا العدد زوجًا او فردًا اور لفظ لو اور انْ اور اذا کو جس قضیہ میں استعمال کیا جائے تو وہ متصلہ مہملہ ہے جیسے لو، انْ، اذا کان زید انسانًا کان ناطقًا اور اگر قضیہ میں اِمّا اور اَو کو استعمال کیا گیا ہے تو یہ منفصلہ مہملہ ہے۔ جیسے اما ان یکون الشئی انسانًا او فرسًا۔

فَصْلٌ طَرَفَا الشَّرْطِيَّةِ اَعْنِي الْمُقَدَّمَ وَالتَّالِيَ لَا حُكْمَ فِيْهِمَا حِيْنَ كَوْنِهِمَا طَرَفَيْنِ

وَبَعْدَ التَّحْلِيْلِ يُمْكِنُ اَنْ يُعْتَبَرَ فِيْهِمَا حُكْمٌ فَطَرَفَاهَا اِمَّا شَبِيْهَتَانِ بِحَمْلِيَّتَيْنِ اَوْ مُتَّصِلَتَيْنِ اَوْ مُنْفَصِلَتَيْنِ اَوْ مُخْتَلِفَتَيْنِ عَلَيْكَ بِاسْتِخْرَاجِ الْاَمْثِلَةِ

فصل وَاِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ بَيَانِ الْقَضَايَا وَذِكْرِ اَقْسَامِهَا الْاَوَّلِيَّةِ وَالثَّانَوِيَّةِ فَحَانَ لَنَا اَنْ نَذْكُرَ شَيْئًا مِنْ اَحْكَامِهَا فَنَقُوْلُ مِنْ اَحْكَامِهَا التَّنَاقُضُ وَالْعَكْسُ فَلْنَعْقِدْ لِبَيَانِهَا فُصُوْلًا وَنَذْكُرْ فِيْهَا اُصُوْلًا

ترجمہ :۔ شرطیہ کے دونوں اطراف یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا ہے ان دونوں کے طرفین ہونے کے وقت اور تحلیل کے بعد ممکن ہے کہ ان دونوں میں حکم کا اعتبار کیا جائے۔ چنانچہ اس کے دونوں اطراف یا تو دو حملیہ کے مشابہ ہیں یا دو متصلہ یا دو منفصلہ یا دو مختلف قضیے کے مشابہ ہیں۔ تجھ پر مثالوں کا نکالنا لازم ہے۔ اور جب ہم قضیوں کے بیان اور ان کے اقسام اولیہ و ثانویہ کے ذکر سے فارغ ہو چکے تو اب ہمارے لئے وہ وقت آ گیا کہ ان کے کچھ احکام کو ذکر کریں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کے احکام میں سے تناقض اور عکس ہیں پس چاہئے کہ ہم ان کے بیان کے واسطے چند فصلیں منعقد کریں اور ان میں چند اصول ذکر کریں۔

توضیح :۔ یاد رکھئے کہ قضیہ شرطیہ خواہ وہ متصلہ ہو یا منفصلہ ہو یہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن پر حرف اتصال اور حرف انفصال داخل کر دیا جاتا ہے پہلے قضیہ کو مقدم اور دوسرے قضیہ کو تالی کہا جاتا ہے اور یہی مقدم اور تالی شرطیہ کے اطراف کہلاتے ہیں جیسا کہ تفصیل گزر چکی۔ اب مصنفؒ یہاں سے یہ بیان فرماتے ہیں کہ شرطیہ کے دونوں جز یعنی مقدم اور تالی میں حکم نہیں ہوتا جس وقت وہ بالفعل شرطیہ کے اطراف بنے ہوئے ہوں کیونکہ یہ مقدم اور تالی شرطیہ کے اطراف بننے سے پہلے اگرچہ دو قضیہ تھے جن میں حکم تھا لیکن جب ان پر حرف اتصال اور حرفِ انفصال داخل کر دیا گیا اور یہ دونوں شرطیہ کے اطراف بن گئے تو اس وقت دونوں میں ارتباط اور تعلق پیدا ہو گیا اب اگر ان میں حکم ہو تو ان دونوں کا مستقل ہونا لازم آئیگا حالانکہ دونوں کا ارتباط استقلال کے منافی ہے۔ الغرض نہ تو مقدم میں حکم ہوتا ہے اور نہ ہی تالی میں بلکہ ان میں سے ہر ایک میں جو نسبت ہے وہ نسبت تقییدیہ کہلاتی ہے۔ ہاں جب ان کی تحلیل کر دیں یعنی حرف اتصال و انفصال کو حذف کر دیں تو چونکہ یہ دو مستقل قضیہ ہو جائیں گے۔ لہٰذا ان میں حکم کا اعتبار کرنا ممکن ہوگا۔

قولہ فطرفاها الخ :۔ چونکہ قضیہ شرطیہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن کا پہلا قضیہ مقدم اور دوسرا قضیہ تالی ہوتا ہے اور یہی مقدم و تالی شرطیہ کے اطراف کہلاتے ہیں۔ چنانچہ اطراف کی چھ صورتیں ہوں گی یا تو وہ دونوں حملیہ ہیں یا دونوں متصلہ ہیں یا دونوں منفصلہ ہیں یا دونوں مختلف ہیں یعنی ایک حملیہ اور

دوسرا متصلہ یا ایک حملیہ اور دوسرا منفصلہ یا ایک متصلہ اور دوسرا منفصلہ پس ترکیب کے اعتبار سے شرطیہ متصلہ اور شرطیہ منفصلہ کی مذکورہ چھ قسمیں ہوں گی اور چونکہ شرطیہ متصلہ میں مقدم کو تالی کی جگہ اور تالی کو مقدم کی جگہ رکھد ینے سے قضیہ کا معنی ومفہوم بدل جاتا ہے لیکن منفصلہ میں اس تقدیم وتاخیر سے قضیہ کا معنی ومفہوم نہیں بدلتا لہٰذا مذکورہ چھ صورتوں میں سے آخر کی تین صورتوں میں اس تقدیم وتاخیر کا اعتبار متصلہ کے اندر کیا جائے گا جس سے متصلہ کی تین صورتیں اور نکل آئیں گی۔ اور متصلہ کی کل نو قسمیں ہو جائیں گی۔ مگر اس تقدیم وتاخیر کا اعتبار منفصلہ میں نہیں کیا جاتا لہٰذا اس کی صرف چھ قسمیں ہوں گی۔ اب متصلہ کے نو اقسام اور منفصلہ کے چھ اقسام مثالوں کے ساتھ درج ذیل نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

:- شرطیات متصلات :-

نمبر شمار	اقسام	امثلہ
۱	مقدم اور تالی دونوں حملیہ ہوں	کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودًا
۲	دونوں متصلہ ہوں	کلما ان کان الشئ انسانا کان حیوانا فکلما لم یکن الشئ حیوانا لم یکن انسانًا
۳	دونوں منفصلہ ہوں	کلما کانَ دائما اما ان یکون ہٰذا العدد زوجا او فردًا ودائما اما ان یکون منقسما بمتساویین او غیر منقسم بہما
۴	مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو	ان کان طلوع الشمس علۃ لوجود النہار فکلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود
۵	مقدم متصلہ اور تالی حملیہ ہو	ان کانَ کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فطلوع الشمس ملزوم لوجود النہار۔
۶	مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ ہو	ان کان ہٰذا عددًا فہو دائما اما زوجٌ او فردٌ
۷	مقدم منفصلہ اور تالی حملیہ ہو	کلما کان ہٰذا اما زوجا او فردًا کانَ ہٰذا عددًا
۸	مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو	انْ کان کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود فدائما اما ان تکون الشمس طالعۃً او اما ان لایکون النہار موجودًا
۹	مقدم منفصلہ اور تالی متصلہ ہو	کلما کان دائما اما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان لایکون النہار موجودا فکلما کانت الشمس طالعۃ / فالنہار موجود

:- شرطیات منفصلات :-

نمبر شمار	اقسام	امثلہ
۱	دونوں حملیہ ہوں	اما ان یکونَ العدد زوجًا او فردًا
۲	دونوں متصلہ ہوں	دائما اما ان یکون انکانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود واما ان یکون ان کانت الشمس طالعۃ لم یکن النہار موجودًا
۳	دونوں منفصلہ ہوں	دائما اما ان یکون ہٰذا العدد زوجا او فردًا واما ان یکون ہٰذا العدد لازوجا ولا فردًا
۴	مقدم حملیہ اور تالی متصلہ ہو	دائما اما ان لایکون طلوع الشمس علۃ لوجود النہار واما ان یکون کلما کانت الشمس طالعۃ کان النہار موجودًا
۵	مقدم حملیہ اور تالی منفصلہ ہو	دائما اما ان یکون ہٰذا الشئ لیس عددًا واما ان یکون زوجًا او فردًا۔
۶	مقدم متصلہ اور تالی منفصلہ ہو	دائما اما ان یکون کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود واما ان تکون الشمس طالعۃ واما ان لایکون النہار موجودًا

نوٹ:- چونکہ مصنفؒ نے اطراف شرطیہ (مقدم اور تالی) کو حملیہ متصلہ و منفصلہ کہنا مناسب نہیں سمجھا اس وجہ سے شبیہ کا لفظ بڑھا کر فعلٰ فاما آنا شبیہتان فرمایا۔

قولہ واذ قد فرغنا:- یہاں تک قضیے کا بیان مکمل ہو چکا اور ان کے اقسام اولیہ یعنی حملیہ اور شرطیہ نیز اقسام ثانویہ یعنی حملیہ اور شرطیہ کے اقسام بھی بتادیئے گئے اب قضیے کے احکام بیان کئے جارہے ہیں۔ چونکہ قضیے کے احکام میں سے تناقض اور عکس بہت اہم ہیں لہٰذا سب سے پہلے ان دونوں کو بیان کیا جارہا ہے جس کیلئے مصنفؒ چند فصلیں قائم فرما کر چند اصول اور ضابطے بیان فرمارہے ہیں۔

فصل التَّنَاقُضُ هُوَ اخْتِلَافُ الْقَضِيَّتَيْنِ بِالْإِيْجَابِ وَالسَّلْبِ بِحَيْثُ يَقْتَضِيْ لِذَاتِهٖ صِدْقُ اِحْدٰهُمَا كِذْبَ الْاُخْرٰى اَوْ بِالْعَكْسِ كَقَوْلِنَا زَيْدٌ قَائِمٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَشَرْطُ لِتَحَقُّقِ التَّنَاقُضِ بَيْنَ الْقَضِيَّتَيْنِ الْمَخْصُوْصَتَيْنِ وَحْدَاتٌ ثَمَانِيَةٌ فَلَا يَتَحَقَّقُ بِدُوْنِهَا وَحْدَةُ الْمَوْضُوْعِ وَحْدَةُ الْمَحْمُوْلِ وَحْدَةُ الْمَكَانِ وَحْدَةُ الزَّمَانِ وَحْدَةُ الْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ وَحْدَةُ الشَّرْطِ وَحْدَةُ الْجُزْءِ وَالْكُلِّ وَحْدَةُ الْاِضَافَةِ وَقَدِ اجْتَمَعَتْ فِيْ هٰذَيْنِ الْبَيْتَيْنِ بیت در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں ؛ وحدۃ موضوع ومحمول ومکاں ؛ وحدۃ شرط واضافت جزو کل ؛ قوۃ وفعل است در آخر زماں ؛ فَاِذَا اخْتَلَفَتَا فِيْهَا لَمْ تَتَنَاقَضَا نَحْوُ زَيْدٌ قَائِمٌ وَعَمْرٌو لَيْسَ بِقَائِمٍ وَزَيْدٌ قَاعِدٌ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِقَائِمٍ وَزَيْدٌ مَوْجُوْدٌ اَيْ فِي الدَّارِ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ اَيْ فِي السُّوْقِ وَزَيْدٌ نَائِمٌ اَيْ فِي اللَّيْلِ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِنَائِمٍ اَيْ فِي النَّهَارِ وَزَيْدٌ مُتَحَرِّكُ الْاَصَابِعِ اَيْ بِشَرْطِ كَوْنِهٖ كَاتِبًا وَزَيْدٌ لَيْسَ بِمُتَحَرِّكِ الْاَصَابِعِ اَيْ بِشَرْطِ كَوْنِهٖ غَيْرَ كَاتِبٍ وَالْخَمْرُ فِي الدَّنِّ مُسْكِرٌ اَيْ بِالْقُوَّةِ وَالْخَمْرُ لَيْسَ بِمُسْكِرٍ فِي الدَّنِّ اَيْ بِالْفِعْلِ وَالزِّنْجِيُّ اَسْوَدُ اَيْ كُلُّهٗ وَالزِّنْجِيُّ لَيْسَ بِاَسْوَدَ اَيْ جُزْئُهٗ اَعْنِيْ اَسْنَانَهٗ وَزَيْدٌ اَبٌ اَيْ لِبَكْرٍ وَزَيْدٌ لَيْسَ بِاَبٍ اَيْ لِخَالِدٍ وَبَعْضُهُمْ اكْتَفَوْا بِوَحْدَتَيْنِ اَيْ وَحْدَةِ الْمَوْضُوْعِ وَالْمَحْمُوْلِ لِاِنْدِرَاجِ الْبَوَاقِيْ فِيْهِمَا وَبَعْضُهُمْ قَنَعُوْا بِوَحْدَةِ النِّسْبَةِ فَقَطْ لِاَنَّ وَحْدَتَهَا مُسْتَلْزِمَةٌ لِجَمِيْعِ الْوَحَدَاتِ

ترجمہ:- تناقض وہ دو قضیوں کا مختلف ہونا ہے ایجاب اور سلب میں اس حیثیت سے کہ تقاضہ کرے بالذات اختلاف کی وجہ سے دونوں قضیوں میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو یا اس کے برعکس

جیسے ہمارا قول زیدٌ قائم وزیدٌ لیس بقائم اور تناقض کے متحقق ہونے کی شرط دو قضیہ مخصوصہ کے درمیان آٹھ وحدتیں ہیں. چنانچہ تناقض متحقق نہ ہوگا ان کے بغیر. وحدتِ موضوع، وحدتِ محمول، وحدتِ مکان، وحدتِ زمان، وحدتِ قوت وفعل، وحدتِ شرط، وحدتِ جزء وکل، وحدتِ اضافت، اور یہ آٹھوں جمع ہیں ان دو شعروں میں بیت: در تناقض الخ. تناقض میں آٹھ وحدتیں شرط ہیں جان لو. وحدت موضوع وحدت محمول وحدت مکان وحدتِ شرط وحدت اضافت وحدت جزء وکل وحدت قوت وفعل آخر میں وحدت زمان ہے. چنانچہ جب دونوں قضیے مختلف ہوں ان آٹھ وحدتوں میں تو وہ دونوں تناقض نہ ہوں گے جیسے زید کھڑا ہے. اور عمر کھڑا نہیں ہے اور زید بیٹھا ہے اور زید کھڑا نہیں ہے اور زید موجود ہے یعنی گھر میں اور موجود نہیں ہے یعنی بازار میں اور زید سونے والا ہے یعنی رات میں اور زید سونے والا نہیں ہے یعنی دن میں اور زید انگلیوں کو حرکت دینے والا ہے یعنی اس کے کاتب ہونے کی شرط کے ساتھ اور زید انگلیوں کو حرکت دینے والا نہیں ہے یعنی اس کے کاتب نہ ہونے کی شرط کے ساتھ اور شراب مٹکہ میں نشہ آور ہے یعنی بالقوۃ اور شراب نشہ آور نہیں ہے مٹکہ میں یعنی بالفعل اور حبشی کالا ہے یعنی اس کا کل اور حبشی کالا نہیں ہے یعنی اس کا جز مراد لیتا ہوں میں اس کے دانت. اور زید باپ ہے یعنی بکر کا اور زید باپ نہیں ہے یعنی خالد کا. اور بعض مناطقہ نے دو وحدتوں پر اکتفار کیا ہے وحدت موضوع اور محمول بقیہ کے ان دونوں میں داخل ہو جانے کی وجہ سے اور بعض مناطقہ نے صرف وحدت نسبت (اضافت) پر قناعت کی. کیونکہ اس کی وحدت تمام وحدتوں کو مستلزم ہے.

توضیح :- یہ فصل تناقض کے بیان میں ہے. تناقض باب تفاعل کا مصدر ہے جو نقض مادہ سے ماخوذ ہے نقض کے معنی لغت میں کھولنے کے ہیں پھر اسے مطلقاً ابطال کے معنی میں منتقل کر لیا گیا ـــــ اور چونکہ تناقض باب تفاعل سے ہے جس کی خاصیت اشتراک ہے لہٰذا جن دو قضیوں میں تناقض ہوگا وہ دونوں ابطال میں شریک ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کے ابطال کا تقاضہ کرے گا. یہ تو تناقض کی لغوی تحقیق تھی اب اصطلاحی تعریف سنیئے. تناقض اصطلاحِ منطق میں دو قضیوں کا ایجاب وسلب میں اس طرح مختلف ہونا ہے کہ یہ اختلاف بالذات ایک قضیہ کے صدق اور دوسرے کے کذب، یا پہلے کے کذب اور دوسرے کے صدق کا تقاضہ کرے یعنی دو قضیے ایک جگہ جمع ہو جائیں جن میں سے ایک موجبہ ہو اور دوسرا سالبہ اور ایجاب وسلب کا یہ اختلاف بالذات اس بات کا تقاضہ کرے کہ ایک قضیہ سچا ہو اور دوسرا جھوٹا ہو یا پہلا جھوٹا ہو اور دوسرا سچا ہو تو اسی کو مناطقہ تناقض کہتے ہیں اور جن دو قضیوں میں تناقض ہوگا وہ دونوں ایک دوسرے کی نقیض کہلائیں گے. جیسے زیدٌ قائم وزید لیس بقائم. دیکھئے یہاں دو قضیے جمع ہیں. پہلا موجبہ ہے اور دوسرا سالبہ ہے اور ایجاب وسلب کا

یہ اختلاف بالذات اس بات کا مقتضی ہے کہ ان میں سے ایک سچ اور دوسرا جھوٹ ہو لہٰذا ان دونوں قضیوں میں تناقض پایا گیا اور دونوں قضیے ایک دوسرے کی نقیض ہوئے۔

واضح رہے کہ تناقض کی تعریف میں اختلاف کا لفظ بمنزلہ جنس کے ہے جو اختلاف فی المفردین۔ اختلاف فی المفرد والقضیہ اور اختلاف فی القضیتین تینوں صورتوں کو شامل ہے اور القضیتین کا لفظ بمنزلہ فصل کے ہے لہٰذا اس قید کی وجہ سے پہلی دونوں صورتیں تناقض سے خارج ہو جائیں گی کیونکہ قیاس کی بحث میں تناقض فی المفردین اور تناقض فی المفرد والقضیہ کا کوئی فائدہ نہیں یہی وجہ ہے کہ مناطقہ ان دونوں سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان کے یہاں مقصود تناقض فی القضیتین ہے اور ایجاب وسلب کی قید سے وہ اختلاف تناقض سے خارج ہو گیا جو دو قضیوں کے درمیان شرطیہ اور حملیہ ہونے کے اعتبار سے ہو یعنی ایک شرطیہ ہو اور دوسرا حملیہ اسی طرح وہ اختلاف خارج ہو گیا جو اتصال وانفصال کے اعتبار سے ہو یعنی ایک قضیہ متصلہ ہو اور دوسرا منفصلہ۔ نیز وہ اختلاف بھی خارج ہو گیا جو عدول اور غیر عدول کے اعتبار سے ہو یعنی ایک قضیہ معدولہ ہو اور دوسرا غیر معدولہ کیونکہ ان صورتوں میں تناقض کا تحقق نہیں ہوتا۔ اور لذاتہٖ کی قید سے وہ اختلاف تناقض سے خارج ہو گیا جو ایجاب وسلب کے اعتبار سے ہو مگر بالذات نہ ہو بلکہ امر مساوی کے واسطے سے یا خصوص مادہ کی وجہ سے ہو جیسے زید انسان و زید لیس بناطق دیکھئے یہاں ایجاب وسلب کے اعتبار سے اختلاف تو ہے مگر بالذات نہیں ہے کیونکہ یہ اختلاف پہلے قضیہ کے صدق اور دوسرے قضیہ کے کذب کا تقاضہ تو کرتا ہے مگر پہلے قضیہ کا صدق دوسرے قضیہ کے کذب کو بالذات مقتضی نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر ہے کہ زید لیس بناطق۔ زید لیس بانسان کے مساوی ہے پس زید انسان و زید لیس بناطق میں تناقض تو ہوا مگر یہ تناقض بالذات نہیں بلکہ بالواسطہ ہے لہٰذا یہ تناقض بھی تناقض کی تعریف سے خارج ہو گا اور تعریف جامع و مانع ہو جائیگی۔

قولہ وشرط لتحقق التناقض الخ:۔ یہاں سے مصنفؒ تناقض کے شرائط بیان فرماتے ہیں کہ دو قضیہ مخصوصہ کے درمیان تناقض کے متحقق ہونے کے لئے آٹھ شرطوں کا ہونا ضروری ہے اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہو گئی تو تناقض کا تحقق نہ ہو گا۔ کیونکہ اِذا فات الشرط فات المشروط مشہور قاعدہ ہے۔ اول وحدت موضوع یعنی دونوں قضیوں کا موضوع ایک ہو۔ پس زید قائم اور عمرو لیس بقائم میں تناقض نہ ہو گا کیونکہ دونوں کا موضوع ایک نہیں ہے پہلے کا موضوع زید ہے اور دوسرے کا عمرو ہے۔ دوم وحدت محمول یعنی دونوں قضیوں کا محمول ایک ہو پس زید قاعد و زید لیس بقائم میں تناقض نہ ہو گا کیونکہ پہلے قضیہ کا محمول قاعد ہے اور دوسرے کا قائم ہے۔ سوم وحدت مکان یعنی دونوں قضیوں کا مکان ایک ہو پس زید موجود فی الدار و زید لیس بموجود فی السوق میں تناقض نہ ہو گا کیونکہ پہلے کا مکان

داد ہے اور دوسرے کا سوق۔ چہارم وحدتِ زمان یعنی دونوں قضیوں کا زمانہ ایک ہو لہٰذا زید نائم فی اللیل وزید لیس بنائم فی النہار میں تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے کا زمانہ لیل ہے اور دوسرے کا نہار۔ پنجم وحدت قوت و فعل یعنی دونوں کا حکم یا تو بالقوۃ ہو یا بالفعل ہو اگر ایک کا حکم بالقوہ ہو اور دوسرے کا بالفعل ہو تو تناقض نہ ہوگا جیسے الخمر مسکر فی الدن بالقوۃ والخمر لیس بمسکر فی الدن بالفعل دیکھئے یہاں پہلے قضیہ میں خمر کے مٹکے میں نشہ آور ہونے کا حکم بالقوۃ ہے اور دوسرے قضیہ میں خمر کے مٹکے میں نشہ آور نہ ہونے کا حکم بالفعل ہے لہٰذا ان دونوں میں تناقض نہیں۔ ششم وحدتِ شرط یعنی دونوں قضیوں میں جو حکم ہو وہ ایک ہی شرط کی وجہ سے ہو پس زید متحرک الاصابع بشرط کونہ کاتبا وزید لیس بمتحرک الاصابع بشرط کونہ غیر کاتب میں تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے قضیہ میں زید کے متحرک الاصابع ہونے کا حکم شرط کتابت کی وجہ سے ہے اور دوسرے قضیہ میں زید کے متحرک الاصابع نہ ہونے کا حکم عدم کتابت کی شرط کے ساتھ ہے۔ ہفتم وحدتِ جزو کل یعنی دونوں قضیوں میں حکم یا تو جزء پر ہو یا کل پر ہو لہٰذا الزنجی اسود کلہ والزنجی لیس باسود جزءہ یعنی اسنانہ، کے درمیان تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے قضیہ میں اسود کا حکم کل زنجی پر ہے اور دوسرا قضیہ میں اسود نہ ہونے کا حکم اس کے جزء یعنی دانت پر ہے۔ ہشتم وحدت اضافت یعنی دونوں قضیوں میں موضوع ومحمول کے درمیان نسبت کی حیثیت ایک ہو لہٰذا زید اب لبکر وزید لیس باب لخالد کے درمیان تناقض نہ ہوگا کیونکہ پہلے قضیہ میں زید پر بکر کے باپ ہونے کا حکم ہے اور دوسرے قضیہ میں زید کے خالد کا باپ نہ ہونے کا حکم پس دونوں قضیوں میں موضوع ومحمول کے درمیان نسبت کی حیثیت ایک نہیں ہوئی لہٰذا تناقض بھی نہ ہوگا۔ الغرض مذکورہ تمام صورتوں میں تناقض نہیں پایا گیا کیونکہ تناقض کا مقتضیٰ یہ ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور دوسرا کاذب ہو حالانکہ فقدان شرط کی وجہ سے مذکورہ تمام قضیے صادق ہیں۔ لہٰذا اذا فات المقتضیٰ فات المقتضی۔ مذکورہ آٹھوں شرائط درج ذیل شعر میں جمع ہیں۔ ؎

در تناقض ہشت وحدۃ شرط داں ❊ وحدۃ موضوع ومحمول ومکاں
وحدۃ شرط واضافت جزء وکل ❊ قوۃ وفعل ست در آخر زماں

قولہ بعضہم:۔ یاد رکھئے کہ مذکورہ آٹھوں شرائط متقدمین کے مذہب پر ہیں لیکن بعض مناطقہ نے صرف دو وحدتوں پر اکتفا کیا ہے (۱) وحدت موضوع (۲) وحدت محمول۔ ان کا کہنا ہے کہ بقیہ چھ وحدتیں انہی دونوں میں داخل ہیں۔ چنانچہ وحدتِ شرط اور وحدتِ جزء وکل وحدتِ موضوع میں داخل ہیں کیونکہ ان دونوں کے مختلف ہونے سے موضوع کے اندر بھی اختلاف ہوجاتا ہے اور وحدتِ زمان، وحدت مکان، وحدت اضافت اور وحدت قوت وفعل وحدتِ محمول میں داخل ہیں کیونکہ ان

وحدتوں کے مختلف ہونے سے محمول کے اندر بھی اختلاف ہوجاتا ہے پس آٹھوں وحدتیں سمٹ کر دو وحدتوں میں آگئیں۔ اور بعض مناطقہ مثلاً معلم ثانی ابونصر فارابی نے صرف ایک وحدت، وحدت نسبت (اضافت) پر قناعت کی ہے ان کا کہنا ہے کہ وحدت نسبت تمام وحدتوں کو مستلزم ہے اور تمام وحدتیں سمٹ کر اس میں آگئی ہیں۔ کیونکہ جب نسبت میں اختلاف ہوگا تو یقیناً تمام وحدتوں میں بھی اختلاف ہوگا اور یہی قول انسب بھی ہے کیونکہ خیر الکلام ماقل ودلّ مقولہ مشہور ہے۔

فصل لَابُدَّ فِي التَّنَاقُضِ فِي الْمَحْصُوْرَتَيْنِ مِنْ كَوْنِ الْقَضِيَّتَيْنِ مُخْتَلِفَتَيْنِ فِي الْكَمِّ اَعْنِي الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ فَاِذَا كَانَ اَحَدُهُمَا كُلِّيَّةً تَكُوْنُ الْاُخْرٰى جُزْئِيَّةً لِاَنَّ الْكُلِّيَّتَيْنِ قَدْ تَكْذِبَانِ كَمَا تَقُوْلُ كُلُّ حَيْوَانٍ اِنْسَانٌ وَلَاشَيْئَ مِنَ الْحَيْوَانِ بِاِنْسَانٍ وَالْجُزْئِيَّتَيْنِ قَدْ تَصْدُقَانِ كَقَوْلِكَ بَعْضُ الْحَيْوَانِ اِنْسَانٌ وَبَعْضُ الْحَيْوَانِ لَيْسَ بِاِنْسَانٍ وَيَكُوْنُ ذَالِكَ فِي كُلِّ مَادَّةٍ يَكُوْنُ الْمَوْضُوْعُ اَعَمَّ فِيْهَا وَلَابُدَّ فِي تَنَاقُضِ الْقَضَايَا الْمُوَجَّهَةِ مِنَ الْاِخْتِلَافِ فِي الْجِهَةِ فَنَقِيْضُ الضَّرُوْرِيَّةِ الْمُطْلَقَةِ الْمُمْكِنَةُ الْعَامَّةُ وَنَقِيْضُ الدَّائِمَةِ الْمُطْلَقَةِ الْعَامَّةُ وَنَقِيْضُ الْمَشْرُوْطَةِ الْعَامَّةِ الْحِيْنِيَّةُ الْمُمْكِنَةُ وَنَقِيْضُ الْعُرْفِيَّةِ الْعَامَّةِ الْحِيْنِيَّةُ الْمُطْلَقَةُ وَهٰذَا فِي الْبَسَائِطِ الْمُوَجَّهَةِ وَنَقَائِضُ الْمُرَكَّبَاتِ مِنْهَا مَفْهُوْمٌ مُرَدَّدٌ بَيْنَ نَقِيْضَيْ بَسَائِطِهَا وَالتَّفْصِيْلُ يُطْلَبُ مِنْ مُطَوَّلَاتِ الْفَنِّ

ترجمہ :- دو محصورہ کے اندر تناقض کے لئے ضروری ہے دونوں قضیوں کا مختلف ہونا کمیت میں یعنی کلیت اور جزئیت میں۔ چنانچہ جب دونوں میں سے ایک کلیہ ہو تو دوسرا جزئیہ ہوگا کیونکہ دو کلیہ کبھی کاذب ہوتے ہیں جیسا کہ تم کہتے ہو کُلُّ حَیوانٍ اِنسانٌ ولَاشَیئَ مِنَ الحَیوانِ بِانسانٍ اور دونوں جزئیہ کبھی صادق ہوتے ہیں جیسے تمہارا قول بعضُ الحیوانِ انسانٌ وبعضُ الحیوانِ لیسَ بانسانٍ اور ایسا ہر اس مادے میں ہوتا ہے جس میں موضوع اعم ہو اور ضروری ہے قضایا موجہہ کے تناقض کے لئے جہت میں اختلاف کا ہونا چنانچہ ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہے اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور یہ موجہہ بسائط میں سے ہے اور مرکبات کی نقیض ان میں سے بعض وہ مفہوم ہے جس کی تردید کی گئی ہو۔ (یعنی حرف تردید حرف انفصال داخل کیا گیا ہو) ان مرکبات کے بسائط کی دو نقیضوں کے درمیان اور تفصیل طلب کی جائے فن کی مطول کتابوں سے۔

توضیح :۔ یہ عبارت بھی شرائط تناقض کے بیان میں ہے ابھی آپ پڑھ کر آئے ہیں کہ دو قضیہ مخصوصہ کے اندر تناقض کے متحقق ہونے کے لئے آٹھ شرطوں کا ہونا ضروری ہے تو اب یہاں سے دو قضیہ محصورہ کے اندر تحقق تناقض کے شرائط بیان فرمارہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دو قضیہ محصورہ کے اندر تناقض کے متحقق ہونے کے لئے مذکورہ آٹھ شرطوں کے ساتھ ایک نویں شرط اور بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں قضیے کمیت (کلیت اور جزئیت) میں مختلف ہوں یعنی اگر پہلا قضیہ کلیہ ہے تو دوسرا قضیہ جزئیہ ہو اور اگر پہلا قضیہ جزئیہ ہے تو دوسرا کلیہ ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہوا تو ہر وہ مادہ جہاں موضوع محمول سے عام ہوگا دونوں قضیوں کے کلیہ ہونے کی صورت میں دونوں کاذب ہوں گے جیسے کل حیوان انسانٌ ولاشیٔ من الحیوان بانسان دیکھئے یہ قضیہ محصورہ ہیں اور دونوں کا موضوع حیوان ہے جو محمول (انسان) سے عام ہے اور اختلاف کیت کی شرط نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ دونوں کلیہ ہیں لہٰذا یہ دونوں قضیے جھوٹے ہوئے اس لئے کہ ہر حیوان انسان نہیں ہوتا ورنہ تو گدھا بھی انسان ہوجائے گا اسی طرح یہ بھی جھوٹ ہے کہ کوئی حیوان انسان نہیں ہوتا اور اگر دونوں قضیے جزئیہ ہوئے تو دونوں صادق ہوں گے جیسے بعضُ الحیوان انسانٌ وبعض الحیوان لیس بانسان دیکھئے یہ دونوں قضیے بھی محصورہ ہیں۔ اور دونوں کا موضوع (حیوان) محمول (انسان) سے عام ہے اور اختلاف کمیت کی شرط نہیں پائی جارہی ہے کیونکہ دونوں قضیے جزئیہ ہیں۔ لہٰذا یہ دونوں قضیے سچے ہوئے اس لئے کہ یہ صحیح ہے کہ بعض حیوان انسان ہوتے ہیں اور یہ بھی صحیح ہے کہ بعض حیوان انسان نہیں ہوتے پس دونوں مثالوں میں فقدان شرط کی وجہ سے تناقض متحقق نہ ہوگا کیونکہ تناقض کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور دوسرا کاذب حالانکہ پہلی مثال میں دونوں کاذب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں صادق ہیں۔ لہٰذا اذا فات المقتضیٰ فات المقتضی۔ الغرض دو قضیہ محصورہ کے اندر تحقق تناقض کے لئے آٹھ شرطوں کے ساتھ ایک نویں شرط اختلاف فی الکم بھی ہے۔

قولہ لابد فی تناقض :۔ یہاں سے مصنفؒ قضیہ موجہہ کے اندر تناقض کے متحقق ہونے کے شرائط بیان فرمارہے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ قضیہ موجہہ کے اندر تحقق تناقض کے لئے وحدات ثمانیہ اور اختلاف فی الکم کے ساتھ ساتھ دسویں شرط اختلاف فی الجہت بھی ہے یعنی دونوں قضیوں کی جہت ایک نہ ہو بلکہ دونوں قضیے جہت میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں کیونکہ اگر جہت کا اختلاف نہ ہوا اور دونوں قضیے جہت میں متحد ہوں تو مادہ امکان میں اگر دونوں قضیے کی جہت ضرورۃ کی ہے تو دونوں قضیے کاذب ہونگے جیسے کل انسان کاتبٌ بالضرورۃ ولاشیٔ من الانسان بکاتب بالضرورۃ۔ دیکھئے یہ دونوں قضیے مادہ امکان میں ہیں اور دونوں کی جہت میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں میں جہت ضرورۃ کی ہے لہٰذا یہ دونوں

قضیے کاذب ہے کیونکہ پہلے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور دوسرے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ کسی بھی انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے حالانکہ یہ بھی غلط ہے اسلئے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے۔ اور نہ ہی کسی انسان کا کاتب ہونا ضروری ہے بلکہ دونوں ممکن ہیں اسی وجہ اوپر کہا گیا ہے کہ یہ دونوں قضیے مادہ امکان میں ہیں اور اگر مادہ امکان میں دونوں قضیے کی جہت امکان عام کی ہے تو دونوں قضیے صادق ہونگے جیسے کل انسان کاتب بالامکان العام ولیس کل انسان کاتبا بالامکان العام دیکھئے یہ دونوں قضیے مادۂ امکان میں ہیں اور دونوں کی جہت میں اختلاف نہیں ہے کیونکہ دونوں کی جہت امکان عام کی ہے لہٰذا یہ دونوں قضیے صادق ہوئے۔ کیونکہ پہلے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب ہونا ممکن ہے اور دوسرے قضیہ میں کہا گیا ہے کہ ہر انسان کا کاتب نہ ہونا ممکن ہے اور یہ دونوں باتیں صحیح ہیں پس دونوں مثالوں میں اختلاف فی الجہت کی شرط نہیں پائی گئی لہٰذا یہاں تناقض کا تحقق نہ ہوگا کیونکہ تناقض کا تقاضہ یہ ہے کہ ایک قضیہ صادق ہو اور دوسرا کاذب حالانکہ پہلی مثال میں دونوں کاذب ہیں اور دوسری مثال میں دونوں صادق ہیں۔ لہٰذا اذا فات المقتضیٰ فات المقتضی کے پیش نظر تناقض نہیں ہوا۔ الغرض دو قضیہ موجہہ میں تناقض متحقق ہونے کے لئے وحدات ثمانیہ اور اختلاف فی الکم کے ساتھ ساتھ اختلاف فی الجہت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ چنانچہ اس شرط کو سامنے رکھتے ہوئے ضروریہ مطلقہ کی نقیض ممکنہ عامہ ہوگا۔ اور ان دونوں کے درمیان تناقض ہوگا۔ کیونکہ ضروریہ مطلقہ میں جانب مخالف کے اندر ضرورت کو ثابت کیا جاتا ہے اور ممکنہ عامہ میں جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کی جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ جب ایک قضیہ میں ایک جانب کے اندر ضرورت کو ثابت کیا جائے اور دوسرے قضیہ میں اسی جانب سے ضرورت کی نفی کی جائے تو یقیناً ایک صادق اور دوسرا کاذب ہوگا اور یہی تناقض ہے جیسے کلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضرورۃ دیکھئے یہ ضروریہ مطلقہ ہے جس کے اندر ضرورت کی جہت مذکور ہے لہٰذا اسکی نقیض ممکنہ عامہ یعنی کلُّ انسانٍ لیسَ بحیوانٍ بالامکان العام ہوگا۔ جس کے اندر امکان عام کی جہت ہے پس اختلاف جہت کی شرط پائی گئی لہٰذا ان دونوں میں تناقض ہوگا۔ اور دائمہ مطلقہ کی نقیض مطلقہ عامہ ہے کیونکہ دائمہ مطلقہ میں دوام ہوتا ہے اور مطلقہ عامہ میں دوام کا سلب اور ظاہر ہے کہ دوام اور سلب دوام ایک دوسرے کی نقیض ہیں جیسے کل انسان حیوانٌ بالدوام دیکھئے یہ دائمہ مطلقہ ہے جس کے اندر دوام کی جہت مذکور ہے۔ لہٰذا اس کی نقیض مطلقہ عامہ یعنی کل انسانٍ لیسَ بحیوان بالفعل ہوگا جس کے اندر بالفعل کی جہت ہے۔ پس یہاں بھی شرط پائی گئی لہٰذا ان دونوں میں تناقض ہوگا۔ اور مشروطہ عامہ کی نقیض حینیہ ممکنہ ہے اور حینیہ ممکنہ وہ قضیہ ہے جس میں بحسب الوصف جانب مخالف سے ضرورۃ کی نفی کا حکم لگایا گیا ہو جیسے ہر بخار میں مبتلا شخص کو بخار کی وجہ سے ہذیان کا نہ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ہذیان کا ہونا ممکن ہے تو دیکھئے حینیہ ممکنہ میں

بحسب الوصف جانب مخالف سے ضرورت کی نفی کا حکم ہوتا ہے اور مشروطہ عامہ میں بحسب الوصف ضرورت کے ثبوت کا حکم ہوتا ہے لہٰذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوئے اور دونوں میں تناقض ہوا جیسے بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً یہ مشروطہ عامہ ہے اور اس کی نقیض بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ہو کاتب بالامکان العام ہے جو حینیہ ممکنہ ہے اور چونکہ پہلا قضیہ یعنی مشروطہ عامہ صادق ہے اور دوسرا قضیہ یعنی حینیہ ممکنہ کاذب ہے اور اسی کا نام تناقض ہے لہٰذا ان دونوں قضیوں کے درمیان تناقض ہوا۔ اور عرفیہ عامہ کی نقیض حینیہ مطلقہ ہے اور حینیہ مطلقہ وہ قضیہ ہے جس میں وصف موضوع کے بعض اوقات میں موضوع کے لئے ثبوت محمول یا موضوع سے سلب محمول کا بالفعل حکم لگایا گیا ہو تو دیکھئے حینیہ مطلقہ میں دوام وصفی کا سلب ہوا اور عرفیہ عامہ میں دوام وصفی کا ثبوت ہوتا ہے۔ لہٰذا دونوں ایک دوسرے کی نقیض ہوئے اور دونوں کے درمیان تناقض ہوا۔ جیسے بالدوام کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً یہ عرفیہ عامہ ہے لہٰذا اس کی نقیض حینیہ مطلقہ یعنی بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع حین ہو کاتبٌ بالفعل ہوگا۔ پس یہاں بھی اختلاف فی الجہت کی شرط پائی گئی۔ لہٰذا ان دونوں قضیوں کے درمیان تناقض ہوا۔

قولہ وَنقائضُ المرکبات :۔ تفصیل مذکور قضیہ موجہہ بسائط کے سلسلہ میں تھی اب مرکبات کی نقیضیں بیان کی جارہی ہیں۔ مرکبات کی نقیض نکالنے کے مختلف طریقے ہیں لیکن مصنفؒ نے صرف ایک طریقہ کو اپنے اس قول منہا مفہومٌ مُرَدَّدٌ بین نقیضَی بسائطہا میں اجمالاً بیان کیا ہے۔ لہٰذا میں صرف اس کی توضیح پر اکتفاء کرتا ہوں۔ مزید تفصیل منطق کی بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔ مصنفؒ کے قول کے اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قضیہ مرکبہ دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن کا پہلا قضیہ صراحۃً مذکور ہوتا ہے اور دوسرا کنایۃً اور وہ دونوں قضیے موجبہ بسیط ہوتے ہیں۔ اب جس مرکبہ کی نقیض نکالنی ہو تو پہلے اس کے دونوں جزء یعنی اس کے دونوں قضیہ بسیط کی نقیض نکالی جائے۔ اس کے بعد ان دونوں نقیضوں کے درمیان حرف تردید یعنی حرف انفصال (اما اور او) داخل کرکے منفصلہ مانعۃ الخلو بنایا جائے پس مرکبہ کی نقیض نکل آئے گی جیسے بالضرورۃ کل کاتبٍ متحرک الاصابع مادام کاتباً لا دائماً دیکھئے یہ قضیہ مرکبہ مشروطہ خاصہ ہے جو دو قضیہ بسیط سے مرکب ہے پہلا قضیہ مشروطہ عامہ موجبہ کلیہ ہے جو صراحۃً مذکور ہے یعنی بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ مطلقہ عامہ ہے جس کی طرف لا دائماً سے اشارہ ہے یعنی لاشئی من الکاتب بمتحرک الاصابع بالفعل اب ان دونوں کی نقیض نکالیں تو پہلا قضیہ موجبہ کلیہ مشروطہ عامہ کی نقیض سالبہ جزئیہ حینیہ ممکنہ ہوگا

یعنی بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب اور دوسرا قضیہ سالبہ کلیہ مطلقہ عامہ کی نقیض موجبہ جزئیہ دائمہ مطلقہ ہوگا یعنی بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً اب ان دونوں نقیضوں کے درمیان حرف تردید یعنی حرف انفصال داخل کرلیں تو قضیہ منفصلہ مانعۃ الخلو اس طرح بنے گا اما بعض الکاتب لیس بمتحرک الاصابع بالامکان حین ہو کاتب و اما بعض الکاتب متحرک الاصابع دائماً پس یہ قضیہ مرکبہ مشروطہ خاصہ یعنی " بالضرورۃ کل کاتب متحرک الاصابع مادام کاتباً لادائماً " کی نقیض ہوا اور ان دونوں قضیوں کے درمیان تناقض ہوا یہی مصنفؒ کے قول مفہوم مردد بین نقیضی بسائطہا کا خلاصہ ہے مزید تفصیل مطولات میں مذکور ہے " افتخار احمد بستی پوری۔

نوٹ :۔ نقیض نکالنے کا مذکورہ طریقہ موجبہ کلیہ مرکبہ کے اندر جاری ہوگا۔ نیز طریقہ مذکورہ میں قضیہ مانعۃ الخلو بنانے کی شرط اس وجہ سے لگائی گئی ہے کہ یہ طریقہ مرکبہ کی نقیض کا ہے اور مرکبہ میں تعدد ہوتا ہے لہٰذا اس کی نقیض کے اندر بھی تعدد کا ہونا ضروری ہوا اور تعدد مانعۃ الخلو کی صورت میں ہے۔ مانعۃ الجمع کی صورت میں تعدد نہیں اس لئے مانعۃ الخلو بنانے کی شرط لگائی گئی۔

فصل وَيُشْتَرَطُ فِي اَخْذِ نَقَائِضِ الشَّرْطِيَّاتِ الْاِتِّفَاقُ فِي الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَالْمُخَالَفَةُ فِي الْكَيْفِ فَنَقِيضُ الْمُتَّصِلَةِ اللُّزُومِيَّةِ الْمُوجِبَةِ سَالِبَةٌ مُتَّصِلَةٌ لُزُومِيَّةٌ وَنَقِيضُ الْمُنْفَصِلَةِ الْعِنَادِيَّةِ الْمُوجِبَةِ سَالِبَةٌ مُنْفَصِلَةٌ عِنَادِيَّةٌ وَهٰكَذَا فَاِذَا قُلْتَ دَائِمًا كُلَّمَا كَانَ اَ بَ فَجَ دَ كَانَ نَقِيضُهُ لَيْسَ كُلَّمَا كَانَ اَ بَ فَجَ دَ وَاِذَا قُلْتَ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا فَنَقِيضُهُ لَيْسَ دَائِمًا اِمَّا اَنْ يَكُونَ هٰذَا الْعَدَدُ زَوْجًا اَوْ فَرْدًا

ترجمہ :۔ اور شرط لگائی جاتی ہے شرطیات کی نقیضیں حاصل کرنے میں جنس اور نوع میں اتفاق کی اور کیف میں اختلاف کی۔ چنانچہ متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ ہے اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ ہے اور اسی طرح پس جب تم یہ کہو دائماً کلما کان اَ بَ فجَ دَ تو اس کی نقیض لیس کلما کان اَ بَ فجَ دَ ہوگا اور جب تم کہو دائماً اما ان یکون ہٰذا العدد زوجاً او فرداً تو اس کی نقیض لیس دائماً اما ان یکون ہٰذا العدد زوجاً او فرداً ہوگا۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ شرطیات کے نقائض کی شرط بیان فرمارہے ہیں اگر یہ شرط پائی جائے گی تو شرطیات کی نقیضیں صحیح ہوں گی ورنہ نہیں۔ شرط یہ ہے کہ جنس اور نوع میں اتفاق ہو۔

اور کیف میں اختلاف ہو جنس سے مراد متصلہ اور منفصلہ ہیں اور نوع سے مراد لزومیہ اور عنادیہ اور اتفاقیہ ہیں یعنی اصل قضیہ اگر متصلہ ہے تو نقیض بھی متصلہ ہو اور اگر اصل قضیہ منفصلہ ہے تو نقیض بھی منفصلہ ہو۔ نیز اصل قضیہ اگر لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہو تو اس کی نقیض بھی لزومیہ یا عنادیہ یا اتفاقیہ ہو اور کیف سے مراد موجبہ اور سالبہ ہیں یعنی اصل قضیہ اگر موجبہ ہے تو نقیض سالبہ ہو اور اگر اصل قضیہ سالبہ ہے تو نقیض موجبہ ہو۔ چنانچہ اس قاعدہ کے پیش نظر قضیہ متصلہ لزومیہ موجبہ کی نقیض قضیہ سالبہ متصلہ لزومیہ ہوگا جیسے کلما کان زید انسانا کان حیوانا دیکھئے یہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہے لہٰذا اس کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ آئیگا یعنی لیس کلما کان زید انسانا کان حیوانا پس یہاں اصل قضیہ متصلہ لزومیہ ہے اور اس کی نقیض بھی متصلہ لزومیہ ہے۔ لہٰذا اتفاق فی الجنس والنوع کی شرط پائی گئی۔ نیز اصل قضیہ موجبہ ہے اور اس کی نقیض سالبہ ہے۔ لہٰذا اختلاف فی الکیف کی شرط پائی گئی اور نقیض صحیح ہوئی۔ اور منفصلہ عنادیہ موجبہ کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ ہوگا۔ جیسے دائما اما ان یکون ہٰذا العدد زوجا او فردا۔ دیکھئے یہ منفصلہ عنادیہ موجبہ ہے لہٰذا اس کی نقیض سالبہ منفصلہ عنادیہ آئے گا یعنی لیس دائما اما ان یکون ہٰذا العدد زوجا او فردا پس یہاں اصل قضیہ منفصلہ عنادیہ ہے اور اس کی نقیض بھی منفصلہ عنادیہ ہے۔ لہٰذا اتفاق فی الجنس والنوع کی شرط پائی گئی نیز اصل قضیہ موجبہ ہے اور اس کی نقیض سالبہ ہے لہٰذا اختلاف فی الکیف کی شرط پائی گئی اور نقیض صحیح ہوئی۔ نیز اسی طرح جب آپنے کہا دائما کلما کان اَ بَ فجَ دَ۔ یعنی کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجودٌ تو دیکھئے یہ قضیہ متصلہ لزومیہ موجبہ ہے۔ لہٰذا اس کی نقیض سالبہ متصلہ لزومیہ آئے گا یعنی لیس کلما کان اَ بَ فجَ دَ ای لیس کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجودٌ۔ پس یہاں بھی اتفاق فی الجنس والنوع اور اختلاف فی الکیف کی شرط پائی گئی لہٰذا نقیض صحیح ہے

فَصْلٌ اَلْعَكْسُ الْمُسْتَوِيْ وَيُقَالُ لَہُ الْعَكْسُ الْمُسْتَقِيْمُ اَيْضًا وَهُوَ عِبَارَةٌ عَنْ جَعْلِ الْجُزْءِ الْاَوَّلِ مِنَ الْقَضِيَّةِ ثَانِيًا وَالْجُزْءِ الثَّانِيْ اَوَّلًا مَعَ بَقَاءِ الصِّدْقِ وَالْكَيْفِ فَالسَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ كَنَفْسِهَا كَقَوْلِكَ لَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِكَ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ بِدَلِيْلِ الْخُلْفِ تَقْرِيْرُهٗ اَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَا شَيْءَ مِنَ الْحَجَرِ بِاِنْسَانٍ عِنْدَ صِدْقِ قَوْلِنَا لَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ يَصْدُقُ نَقِيْضُهٗ اَعْنِيْ قَوْلَنَا بَعْضُ الْحَجَرِ اِنْسَانٌ فَنَضُمُّهٗ مَعَ الْاَصْلِ وَنَقُوْلُ بَعْضُ الْحَجَرِ اِنْسَانٌ وَلَا شَيْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَجَرِ لَيْسَ بِحَجَرٍ فَيَلْزَمُ سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهٖ وَذٰلِكَ مُحَالٌ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ لَا تَنْعَكِسُ لُزُوْمًا لِجَوَازِ

عُمُومُ الْمَوْضُوعِ فِي الْحَمْلِيَّةِ وَالْمُقَدَّمِ فِي الشَّرْطِيَّةِ مَثَلاً يَصْدُقُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِإِنْسَانٍ وَلَيْسَ يَصْدُقُ بَعْضُ الْإِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ وَالْمُوجِبَةُ الْكُلِّيَّةُ تَنْعَكِسُ إِلَى مُوجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ فَقَوْلُنَا كُلُّ إِنْسَانٍ حَيَوَانٌ يَنْعَكِسُ إِلَى قَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ إِنْسَانٌ وَلَا يَنْعَكِسُ إِلَى مُوجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ لِأَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَحْمُولُ أَوِ التَّالِي عَامًّا كَمَا فِي مِثَالِنَا فَلَا يَصْدُقُ كُلُّ حَيَوَانٍ إِنْسَانٌ ـــــ

ترجمہ :۔ عکس مستوی اور اسے عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے اور وہ نام ہے قضیہ کے جزء اول کو جزء ثانی اور جزء ثانی کو جزء اول کر دینے کا صدق اور کیف کے بقاء کے ساتھ۔ چنانچہ سالبہ کلیہ منعکس ہوگا اپنی ہی طرح جیسے تمہارا قول لاشیٔ مِنَ الانسان بحجر منعکس ہوگا تمہارے اس قول کی طرف لاشیٔ مِنَ الحجر بانسان دلیل خلف کی وجہ سے جس کی تقریر یہ ہے کہ اگر نہ صادق ہو لاشیٔ مِنَ الحجر بانسان ہمارے اس قول لاشیٔ مِنَ الانسان بحجر کے صادق آنے کے وقت تو صادق آئے گی اسکی نقیض یعنی ہمارا قول بعض الحجر انسانٌ پھر ہم اسے اصل کے ساتھ ملا دیں گے اور کہیں گے بعضُ الحجر انسانٌ ولاشیٔ مِنَ الانسان بحجر تو نتیجہ دے گا بعض الحجر لیسَ بحجر پس لازم آئے گی شیٔ کی نفی اس کی ذات سے حالانکہ یہ محال ہے۔ اور سالبہ جزئیہ لازمی طور پر منعکس نہیں ہوتا ہے حملیہ کے اندر عموم موضوع کے ممکن ہونے کی وجہ سے اور شرطیہ کے اندر عموم مقدم کے ممکن ہونے کی وجہ سے مثلاً بعض الحیوان لیسَ بانسان صادق ہے اور بعضُ الانسان لیسَ بحیوان صادق نہیں اور موجبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف چنانچہ ہمارا قول کل انسان حیوانٌ منعکس ہوگا ہمارے قول بعض الحیوان انسانٌ کی طرف اور یہ (موجبہ کلیہ) موجبہ کلیہ کی طرف منعکس نہیں ہوتا اس لئے کہ ممکن ہے محمول یا تالی عام ہو جیسا کہ ہماری مثال میں ہے۔ چنانچہ نہیں صادق آئے گا کل حیوان انسانٌ۔

توضیح :۔ مصنفؒ جب تناقض کی بحث سے فارغ ہو چکے تو اب عکس کی بحث کا آغاز فرماتے ہیں۔ عکس کے لغوی معنی الٹ پھیر کے ہیں یعنی قضیہ کے دونوں اطراف میں الٹ پھیر کو لغت میں عکس کہا جاتا ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں عکس مستوی اور عکس نقیض چونکہ عکس مستوی زیادہ سہل اور آسان ہے اس لئے تقدیم الاسہل انسب کے پیش نظر عکس مستوی کو عکس نقیض پر مقدم کیا۔ عکس مستوی کو عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے اور یہ اصطلاح منطق میں نام ہے قضیہ کے جزء اول کو جزء ثانی اور جزء ثانی کو جزء اول کر دینے کا یعنی قضیہ کا وہ جزء جس کا ذکر پہلے ہوتا ہے جیسے حملیہ میں موضوع اور شرطیہ میں مقدم کہا جاتا ہے ۔ اسے اس جزء کی جگہ رکھ دینا جس کا ذکر ثانیاً ہوتا ہے۔ جیسے حملیہ میں محمول اور شرطیہ میں تالی کہا جاتا ہے اور جزء ثانی کو جزء اول کی جگہ رکھ دینا عکس مستوی کہلاتا ہے۔ لیکن اس کے لئے دو شرطیں ہیں۔ بقاءِ صدق، بقاءِ کیف

یعنی اصل قضیہ اگر صادق ہے تو عکس بھی صادق ہو اور اگر اصل قضیہ کاذب ہے تو عکس بھی کاذب ہو۔ اسی طرح اصل قضیہ اگر موجبہ ہے تو عکس بھی موجبہ ہو اور اصل قضیہ اگر سالبہ ہے تو عکس بھی سالبہ ہو۔ خلاصہ یہ کہ بقاء صدق اور بقاء کیف کی شرط کے ساتھ قضیہ کے موضوع کو محمول کی جگہ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھدینے کا نام عکس مستوی ہے چونکہ یہ عکس بالکل صاف اور سیدھا ہوتا ہے اس میں کسی طرح کی کجی نہیں ہوتی برخلاف عکس نقیض کے جس کا بیان آنے والی فصل میں ہوگا اس وجہ سے اسے عکس مستوی اور عکس مستقیم بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ فالسالبۃ الکلیۃ:۔ یہاں سے مصنفؒ محصورات کا عکس بیان فرمارہے ہیں لیکن سالبہ کو موجبہ پر مقدم کررہے ہیں کیونکہ سالبہ کا عکس کلیہ آتا ہے اور موجبہ کا عکس کلیہ نہیں آتا بلکہ ہمیشہ جزئیہ آتا ہے اور چونکہ کلیہ جزئیہ پر مقدم ہوتا ہے اگرچہ کلیہ سالبہ ہو اور جزئیہ موجبہ ہو کیونکہ کلیہ ہی علوم میں زیادہ سودمند ہے۔ لہٰذا یہ اشرف ہوا اور اشرف مقدم ہوتا ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے سالبہ کو مقدم کیا۔ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہی آتا ہے۔ جیسے تمہارا قول لَاشَیْئَ مِنَ الانسان بحجر دیکھئے یہ سالبہ کلیہ ہے۔ لہٰذا اس کا عکس بھی سالبہ کلیہ ہوگا یعنی اصل قضیہ میں موضوع انسان ہے اور محمول حجر ہے۔ لہٰذا موضوع (انسان) کو محمول (حجر) کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور محمول کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور اس طرح کہا جائے گا لَاشَیْئَ مِنَ الحجر بانسان، اور چونکہ یہاں عکس کے شرائط بھی پائے جارہے ہیں۔ کیونکہ اصل قضیہ صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ سالبہ ہے اور اس کا عکس بھی سالبہ ہے۔ لہٰذا اصل قضیہ لَاشَیْئَ مِنَ الانسان بحجر کا عکس لَاشَیْئَ مِنَ الحجر بانسان صحیح ہوا۔ الغرض سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ ہوتا ہے یہ ایک دعویٰ ہے۔ اس کے تین دلائل ہیں۔ دلیل خُلف، دلیلِ افتراض، طریق عکسؔ۔ چونکہ مصنفؒ نے صرف دلیل خلف پر اکتفاء کیا ہے۔ لہٰذا آپ یہاں صرف اسی کو سمجھیں۔ بقیہ دونوں دلیلیں منطق کی بڑی کتابوں میں پڑھیں گے۔ تو سنئے خلف خلاف مفروض کا مخفف ہے یعنی ایسی دلیل جو خلافِ مفروض کو مستلزم ہو اسے دلیل خلف کہتے ہیں۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ مانے تو اس کی نقیض ماننی ہوگی ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے۔ لہٰذا جو لَاشَیْئَ مِنَ الانسان بحجر کے عکس لَاشَیْئَ مِنَ الحجر بانسان کو نہیں مانتا تو اس کی نقیض بعض الحجر انسان ماننی ہوگی پھر ہم اس نقیض کو صغریٰ بنائیں گے۔ اور اصل قضیہ کو کبریٰ بنائیں گے۔ اور اسطرح کہیں گے بعض الحجر انسان وَلَاشَیْئَ مِنَ الانسان بحجر اب حد اوسط (انسان) کو گرائیں گے تو نتیجہ نکلے گا بعض الحجر لیس بحجر اور یہ خلاف مفروض ہے جو بالکل باطل ہے کیونکہ یہاں حجر کی نفی حجر سے ہورہی ہے جس سے

سلب الشئ عن نفسہ لازم آیا۔ جو محال ہے اور یہ خرابی اس وجہ سے لازم آئی کہ منکر نے ہمارے دعویٰ یعنی سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے کو تسلیم نہیں کیا اور چونکہ اصول مسلم ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا ہمارے دعویٰ کا انکار کرنا اور سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ نہ ماننا باطل ہے پس ثابت ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آتا ہے۔

قولہ والسالبۃ الجزئیۃ:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرمارہے ہیں کہ سالبہ جزئیہ کا عکس بالکل نہیں آتا کیونکہ یہاں عکس کی شرط نہیں پائی جارہی ہے فاذا فات الشرط فات المشروط اور شرط اس وجہ سے نہیں پائی جاتی ہے کہ ممکن ہے سالبہ جزئیہ حملیہ ہو اور اس کا موضوع محمول سے عام ہو اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ سالبہ جزئیہ شرطیہ ہو اور اس کا مقدم تالی سے عام ہو اب اگر اس کا عکس نکالا جائے تو وہ صادق نہیں ہوگا۔ پس شرط نہیں پائی گئی۔ مثلاً بعض الحیوان لیس بانسان یہ سالبہ جزئیہ حملیہ ہے اس کا موضوع حیوان ہے جو انسان محمول سے عام ہے اب اگر اس کا عکس لایا جائے اور یہ کہا جائے کہ بعض الانسان لیس بحیوان تو یہ صادق نہ ہوگا کیونکہ بعض انسان کا حیوان نہ ہونا صحیح نہیں اس لئے کہ تمام انسان حیوان ہوتے ہیں۔ پس یہاں اصل قضیہ بعض الحیوان لیس بانسان تو صادق ہے مگر اس کا عکس بعض الانسان لیس بحیوان صادق نہیں بلکہ کاذب ہے۔ لہٰذا بقاء صدق کی شرط نہیں پائی گئی اور عکس صحیح نہیں ہوا اسی طرح سالبہ جزئیہ اگر شرطیہ ہو اور اس کا مقدم تالی سے عام ہو تو یہاں بھی شرط نہیں پائی جائیگی۔ لہٰذا عکس صحیح نہ ہوگا۔ جیسے قد لا یکون اذا کان الشئ حیوانا کان انسانا۔ دیکھئے یہ قضیہ سالبہ جزئیہ شرطیہ ہے اور اس کا مقدم حیوان ہے جو تالی انسان سے عام ہے اب اگر اس کا عکس لایا جائے اور یہ کہا جائے کہ قَدْ لَا یَکُونُ اِذَا کَانَ الشَّئُ انسانًا کان حیوانا تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ کبھی ایسا نہیں ہوتا کہ جب شئی انسان ہو تو وہ حیوان ہو حالانکہ یہ بالکل غلط ہے کیونکہ جب بھی کوئی شئی انسان ہوگی وہ حیوان ضرور ہوگی۔ پس یہاں اصل قضیہ قَدْ لَا یَکُونُ اِذَا کَانَ الشَّئُ حیوانًا کَانَ انسانًا تو صادق ہے مگر اس کا عکس قَدْ لَا یَکُونُ اِذَا کَانَ الشئ انسانًا کَانَ حیوانًا صادق نہیں بلکہ کاذب ہے لہٰذا بقاء صدق کی شرط یہاں بھی نہیں پائی گئی جس کی وجہ سے عکس صحیح نہیں ہوا۔

اور موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل انسان حیوانٌ یہ موجبہ کلیہ ہے لہٰذا اس کا عکس موجبہ جزئیہ یعنی بعض الحیوان انسانٌ ہوگا اور چونکہ یہاں بقاء صدق اور بقاء کیف کی شرط پائی جارہی ہے کیونکہ اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ موجبہ ہے اور اس کا عکس بھی موجبہ ہے لہٰذا موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ ہوا۔ اور یہ صحیح ہے لیکن موجبہ کلیہ کا عکس

موجبہ کلیہ نہیں آتا کیونکہ وہ موجبہ کلیہ اگر حملیہ ہے اور اس کا محمول موضوع سے عام ہے یا موجبہ کلیہ شرطیہ ہے اور اس کی تالی مقدم سے عام ہے تو اس وقت اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہو تو وہ کاذب ہوگا پس بقاء صدق کی شرط نہیں پائی جائے گی جیسے کل انسان حیوانٌ دیکھئے یہ موجبہ کلیہ ہے جس کا محمول حیوان موضوع انسان سے عام ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ لایا جائے اور کہا جائے کل حیوان انسانٌ تو یہ کاذب ہوگا کیونکہ حیوان کے تمام افراد انسان نہیں ہوتے ورنہ گیدڑ، بندر، گدھا وغیرہ کا انسان ہونا لازم آئے گا جو بالکل غلط ہے پس یہاں اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس موجبہ کلیہ صادق نہیں لہٰذا ثابت ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا اسی طرح کلما کان الشئی انسانا کان حیوانا دیکھئے یہ قضیہ شرطیہ موجبہ کلیہ ہے جس کی تالی مقدم سے عام ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ کلیہ ہو اور اس طرح کہا جائے کلما کان الشئی حیوانا کان انسانا تو یہ کاذب ہوگا کیونکہ جب جب شئی حیوان ہوتی ہے تو وہ انسان نہیں ہوتی بلکہ بعض شئی حیوان تو ہیں مگر انسان نہیں۔ الغرض یہاں بھی عکس موجبہ کلیہ کاذب ہوا حالانکہ عکس کے لئے بقاء صدق ضروری ہے پس ثابت ہوا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ نہیں آتا ہے۔

وَهٰهُنَا شَكٌّ تَقْرِيْرُهُ اَنَّ قَوْلَنَا كُلُّ شَيْخٍ كَانَ شَابًّا مُوْجِبَةٌ كُلِّيَّةٌ صَادِقَةٌ مَعَ اَنَّ عَكْسَهُ بَعْضُ الشَّابِّ كَانَ شَيْخًا لَيْسَ بِصَادِقٍ وَاُجِيْبَ عَنْهُ بِاَنَّ عَكْسَهُ لَيْسَ مَا ذَكَرْتَ بَلْ عَكْسُهُ بَعْضُ مَنْ كَانَ شَابًّا شَيْخٌ وَقَدْ يُجَابُ بِوَجْهٍ اٰخَرَ وَهُوَ اَنَّ حِفْظَ النِّسْبَةِ لَيْسَ بِضَرُوْرِيٍّ فِي الْعَكْسِ فَعَكْسُهُ بَعْضُ الشَّابِّ يَكُوْنُ شَيْخًا وَهُوَ صَادِقٌ لَا مَحَالَةَ وَالْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ تَنْعَكِسُ اِلٰى مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ اِنْسَانٌ يَنْعَكِسُ اِلٰى قَوْلِنَا بَعْضُ الْاِنْسَانِ حَيَوَانٌ وَقَدْ يُوْرَدُ عَلٰى اِنْعِكَاسِ الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ كَنَفْسِهَا اِيْرَادٌ وَهُوَ اَنَّ بَعْضَ الْوَتَدِ فِي الْحَائِطِ صَادِقٌ وَعَكْسُهُ اَعْنِيْ بَعْضُ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ غَيْرُ صَادِقٍ وَالْجَوَابُ اَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ عَكْسَ هٰذِهِ الْقَضِيَّةِ مَا ذَكَرْتَ مِنْ بَعْضِ الْحَائِطِ فِي الْوَتَدِ بَلْ عَكْسُهُ بَعْضُ مَا فِي الْحَائِطِ وَتَدٌ وَلَا مِرْيَةَ فِيْ صِدْقِهِ وَبَاقِيْ مَبَاحِثِ الْعُكُوْسِ مِنْ عَكْسِ الْمُوَجَّهَاتِ وَالشَّرْطِيَّاتِ مَذْكُوْرٌ فِي الْمُطَوَّلَاتِ

ترجمہ :۔ اور یہاں ایک شک ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ ہمارا قول کل شیخ کان شابا موجبہ کلیہ ہے جو صادق ہے باوجودیکہ اس کا عکس بعض الشاب کان شیخا صادق نہیں ہے اور اس کا جواب

دیا گیا ہے کہ اس کا عکس وہ نہیں جس کو تم نے ذکر کیا بلکہ اس کا عکس بعضُ مَن کانَ شاباً شیخٌ ہے (بعض وہ شخص جو جوان تھے بوڑھے ہیں) اور کبھی دوسرے طریقہ سے جواب دیا جاتا ہے اور وہ یہ ہے کہ نسبت کی حفاظت عکس میں ضروری نہیں ہے۔ پس اس کا عکس بعض الشاب یکون شیخاً ہوگا اور یہ لامحالہ صادق ہے اور موجبہ جزئیہ منعکس ہوتا ہے موجبہ جزئیہ کی طرف جیسے ہمارا قول بعض الحیوان انسان منعکس ہوگا ہمارے اس قول بعض الانسان حیوانٌ کی طرف اور کبھی اعتراض وارد کیا جاتا ہے موجبہ جزئیہ کے اپنے ہی طرح منعکس ہونے پر اور وہ یہ ہے کہ بعض الوتد فی الحائط (کھونٹی کا بعض حصہ دیوار میں ہے) صادق ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعض الحائط فی الوتد صادق نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے اس قضیہ کا وہ عکس جس کو تم نے کہا یعنی بعض الحائط فی الوتد بلکہ اس کا عکس بعضُ مافی الحائط وتدٌ ہے اور اس کے صدق میں کوئی شک نہیں اور عکوس کی بقیہ بحثیں یعنی موجہات کا عکس اور شرطیات کا عکس تو وہ مطولات میں مذکور ہیں۔

توضیح :- مصنفؒ ایک اعتراض پیش فرماکر اس کے دو جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ ابھی ابھی کہا گیا کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے حالانکہ یہ اصول اس مثال سے ٹوٹ رہا ہے کل شیخ کانَ شاباً (ہر بڈھا جوان تھا) دیکھئے یہ موجبہ کلیہ ہے اور صادق ہے اب بتائے ہوئے اصول کے مطابق اس کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الشاب کانَ شیخاً ہونا چاہئے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اسلئے کوئی بھی جوان پہلے بوڑھا نہیں تھا۔ پس اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس صادق نہیں۔ لہٰذا بقاء صدق کی شرط مفقود ہوگئی تو آپ کا اصول بھی ٹوٹ گیا۔ اس اعتراض کا ایک جواب تو یہ ہے کہ مثال مذکور کا عکس وہ نہیں جو آپ نے بیان کیا بلکہ اس کا عکس بعضُ مَن کانَ شاباً شیخٌ ہے کیونکہ عکس میں محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ میں کانَ شاباً پورا جملہ محمول ہے اور شیخ موضوع ہے تو اب محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھ کر عکس اس طرح نکلے گا۔ بعضُ مَن کانَ شاباً شیخٌ یعنی بعض وہ لوگ جو جوان تھے بوڑھے ہوگئے۔ اور یہ بالکل صحیح ہے پس اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس بھی صادق لہٰذا موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ درست ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اصل قضیہ میں جو نسبت ہو اس نسبت کا عکس میں محفوظ رہنا ضروری نہیں۔ بلکہ نسبت بدل سکتی ہے لہٰذا اصل قضیہ کل شیخ کانَ شاباً میں ماضی کی نسبت ہے جس پر لفظ کانَ دلالت کر رہا ہے اب اس کے عکس میں نسبت بدل کر مستقبل کی نسبت ہوسکتی ہے جس پر لفظ یکون دلالت کرتا ہے پس نسبت بدل کر عکس اس طرح نکلے گا بعض الشاب یکون شیخاً (بعض جوان بوڑھے ہوجائیں گے)

اور یہ بالکل صحیح ہے۔ الغرض اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکس موجبہ جزئیہ بھی صادق ہے۔ لہٰذا ہمارا اصول مسلم ہے کہ موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے۔

قولہ والموجبۃ الجزئیۃ :۔ یہاں سے مصنفؒ موجبہ جزئیہ کا عکس بیان فرمارہے ہیں۔ فرماتے ہیں کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعض الحیوان انسان دیکھئے یہ قضیہ موجبہ جزئیہ ہے لہٰذا اس کا عکس موجبہ جزئیہ بعض الانسان حیوانٌ ہوگا اور چونکہ اصل قضیہ بھی صادق ہے اور اس کا عکس بھی صادق لہٰذا عکس درست ہے۔

قولہ وقد یورد :۔ یہاں سے مصنفؒ اصول مذکور پر اشکال فرماکر اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ ابھی آپ نے کہا کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ بعضُ الوتدِ فی الحائط موجبہ جزئیہ ہے۔ جو صادق ہے اب اگر اس کا عکس بھی موجبہ جزئیہ ہی ہو تو اس طرح ہوگا بعض الحائط فی الوتد اور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ کھونٹی کا بعض حصہ دیوار میں ہوتا ہے نہ کہ دیوار کا بعض حصہ کھونٹی میں پس یہاں اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس موجبہ جزئیہ صادق نہیں لہٰذا آپ کا اصول ٹوٹ گیا۔ اب مصنفؒ جواب دیتے ہیں کہ اس قضیہ کا عکس وہ نہیں جو آپ نے نکالا یعنی بعض الوتد فی الحائط کا عکس بعض الحائط فی الوتد نہیں بلکہ اس کا عکس بعض ما فی الحائط وتد ہے کیونکہ عکس مستوی میں محمول کو موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھا جاتا ہے اور اصل قضیہ میں صرف الحائط محمول نہیں بلکہ فی الحائط کا مجموعہ محمول ہے اور آپ نے صرف الحائط کو محمول سمجھ لیا جس کی وجہ سے عکس صادق نہیں آیا پس جبکہ فی الحائط محمول ہے تو اب اسے موضوع کی جگہ اور موضوع کو محمول کی جگہ رکھ کر عکس اس طرح نکالا جائے گا۔ بعضُ ما فی الحائط وتد یعنی بعض وہ چیز جو دیوار میں ہے کھونٹی ہے۔ اور یہ بلاشک صحیح ہے پس اصل قضیہ بھی صادق اور اس کا عکس بھی صادق۔ لہٰذا ہمارا اصول کہ موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے مسلم ہے۔

یہاں تک جتنے عکوس بتائے گئے وہ سب حملیات کے اندر ہیں رہ گئے شرطیات تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ موجہات اور شرطیات کا عکس بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہے۔ مثلاً ضروریہ مطلقہ، دائمہ مطلقہ، مشروطہ عامہ، اور عرفیہ عامہ کا عکس حینیہ مطلقہ آتا ہے۔ جیسے کلُّ انسانٍ حیوانٌ بالضرورۃ یا بالدوام دیکھئے یہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہے اس کا عکس حینیہ مطلقہ بعضُ الحیوانِ انسانٌ بالفعل حین ہو حیوانٌ ہوگا۔ اور جیسے کلُّ کاتبٍ متحرکُ الاصابع بالضرورۃ یا بالدوام مادام کاتبًا۔ دیکھئے یہ مشروطہ عامہ یا عرفیہ عامہ ہے لہٰذا اس کا عکس حینیہ مطلقہ بعضُ متحرکِ الاصابع کاتبٌ بالفعل حین ہو متحرک الاصابع ہوگا۔ مزید تفصیل شرح تہذیب وغیرہ میں پڑھ لیں گے۔

فصل عکس النقیض هو جعل نقیض الجزء الاول من القضیۃ ثانیا ونقیض الجزء الثانی اولا مع بقاء الصدق والکیف هذا اسلوب المتقدمین تنعکس الموجبۃ الکلیۃ بهذا العکس کنفسها کقولنا کل انسان حیوان ینعکس الی قولنا کل لاحیوان لا انسان والموجبۃ الجزئیۃ لا تنعکس بهذا العکس لان قولنا بعض الحیوان لا انسان صادق وعکسه اعنی بعض الانسان لاحیوان کاذب والسالبۃ الکلیۃ تنعکس الی سالبۃ جزئیۃ تقول لا شئی من الانسان بفرس وتقول فی عکسه بهذا العکس بعض اللافرس لیس بلا انسان الی جزئیۃ ولا تقول لا شئی من اللافرس بلا انسان لصدق نقیضه اعنی بعض اللافرس لا انسان کالجدار والسالبۃ الجزئیۃ تنعکس الی سالبۃ جزئیۃ کقولک بعض الحیوان لیس بانسان تنعکس الی قولک بعض اللاانسان لیس بلاحیوان کالفرس وعکوس الموجهات مذکورۃ فی الکتب الطوال وههنا تمت مباحث القضایا واحکامها

ترجمہ :- عکس نقیض وہ قضیہ کے جزء اول کی نقیض کو جزء ثانی اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول کر دینا ہے صدق اور کیف کے باقی رہنے کے ساتھ۔ یہ متقدمین کا طریقہ ہے پس موجبہ کلیہ اس عکس کے ساتھ اپنی ہی طرح منعکس ہوگا۔ جیسے ہمارا قول کل انسان حیوانٌ یہ منعکس ہوگا ہمارے اس قول کی طرف کل لاحیوان لاانسان (ہر غیر حیوان غیر انسان ہے) اور موجبہ جزئیہ اس عکس کے ساتھ منعکس نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارا قول بعض الحیوان لاانسان (بعض حیوان غیر انسان ہیں) صادق ہے حالانکہ اس کا عکس یعنی بعض الانسان لاحیوان (بعض انسان غیر حیوان ہیں) کاذب ہے۔ اور سالبہ کلیہ منعکس ہوتا ہے سالبہ جزئیہ کی طرف۔ تم کہتے ہو لاشئی من الانسان بفرس اور تم کہتے ہو اس کے عکس میں اس عکس کے ساتھ بعض اللافرس لیس بلاانسان (بعض غیر فرس غیر انسان نہیں ہیں) جزئیہ کی طرف اور نہیں کہتے ہو لاشئی من اللافرس بلاانسان اس کی نقیض کے صادق ہونے کی وجہ سے یعنی بعض اللافرس لاانسان (بعض غیر گھوڑے غیر انسان ہیں) جیسے دیوار اور سالبہ جزئیہ سالبہ جزئیہ کی طرف منعکس ہوتا ہے جیسے تیرا قول بعض الحیوان لیس بانسان منعکس ہوگا۔ تیرے اس قول کی طرف بعض اللاانسان لیس بلاحیوان (بعض غیر انسان غیر حیوان نہیں ہیں) جیسے گھوڑا۔ اور موجہات کے عکوس بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔ اور یہاں قضیے اور ان کے احکام کی بحثیں مکمل ہو گئیں۔

توضیح :- یہاں سے مصنف رح عکس کی دوسری قسم عکس نقیض کو بیان فرماتے ہیں۔ عکس نقیض کی تعریف میں متقدمین و متاخرین کا اختلاف ہے۔ چونکہ علوم میں متقدمین کی تعریف ہی معتبر ہے اور متاخرین کی

تعریف غیر معتبر ہے اس لئے مصنفؒ نے متاخرین کی تعریف سے اجتناب کرتے ہوئے صرف متقدمین کی تعریف کو بیان کیا۔ پہلے آپ متقدمین کی تعریف سن لیں پھر متاخرین کی تعریف بھی بیان کروں گا۔ تو سنئے متقدمین کے یہاں عکس نقیض یہ ہے کہ اصل قضیہ کے جزء اول یعنی موضوع کی نقیض کو جزء ثانی یعنی محمول کر دیا جائے اور جزء ثانی کی نقیض کو جزء اول کر دیا جائے صدق اور کیف کے باقی رہتے ہوئے یعنی اصل قضیہ اگر صادق ہے تو عکس نقیض بھی صادق ہو اسی طرح اگر اصل قضیہ موجبہ یا سالبہ ہے تو اس کا عکس نقیض بھی موجبہ یا سالبہ ہو جیسے کل انسان حیوانٌ دیکھئے یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے جس میں انسان موضوع ہے اور اس کی نقیض لا انسان ہے۔ نیز حیوان محمول ہے اور اس کی نقیض لاحیوان ہے اب اس قضیہ کا عکس نقیض اس طرح نکلے گا کہ موضوع انسان کی نقیض لا انسان کو محمول کی جگہ رکھا جائے گا اور محمول حیوان کی نقیض لاحیوان کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور اس طرح کہا جائے گا کل لاحیوان لا انسان اور چونکہ اصل قضیہ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ موجبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی موجبہ ہے لہٰذا کل انسانٍ حیوان کا عکس نقیض کل لاحیوان لا انسان صحیح ہے۔ یہ تو متقدمین کے عکس نقیض کا بیان تھا اب متاخرین کی تعریف سنئے۔ متاخرین کہتے ہیں کہ اصل قضیہ کے محمول کی نقیض کو موضوع کر دیا جائے اور موضوع کو جوں کا توں محمول کر دیا جائے اور صدق تو باقی رہے مگر کیف میں اختلاف ہو جائے تو یہ عکس نقیض ہے۔ بقاء صدق کا مطلب تو وہی ہے جو اوپر بیان کیا گیا یعنی اصل قضیہ اگر صادق ہے تو عکس نقیض بھی صادق ہو۔ اور اختلاف فی الکیف کا مطلب یہ ہے کہ اصل قضیہ اگر موجبہ ہے تو عکس نقیض سالبہ ہو جائے اور اصل قضیہ اگر سالبہ ہے تو عکس نقیض موجبہ ہو جائے۔ جیسے کل انسان حیوانٌ یہ قضیہ موجبہ کلیہ ہے اب اس کا عکس نقیض اس طرح نکلے گا کہ محمول کی نقیض لاحیوان کو موضوع کی جگہ اور موضوع انسان کو بعینہٖ محمول کی جگہ رکھا جائے اور اسطرح کہا جائے۔ لَاشَیْئَ مِنَ اللاحیوان بانسانٍ یعنی غیر حیوان میں کوئی انسان نہیں دیکھئے یہاں محمول کی نقیض کو موضوع کر دیا گیا اور موضوع کو بعینہٖ محمول کر دیا گیا اور جس طرح اصل قضیہ صادق تھا اسی طرح عکس نقیض بھی صادق ہے اور اختلاف فی الکیف بھی پایا جا رہا ہے کیونکہ اصل قضیہ تو موجبہ تھا مگر عکس نقیض سالبہ ہے لہٰذا کل انسانٍ حیوانٌ کا عکس نقیض متاخرین کے نزدیک لَاشَیْئَ مِنَ اللاحیوان بانسانٍ ہوا۔

قولہ فتنعکس الموجبۃ الکلیۃ :۔ یہاں سے مصنفؒ متقدمین کے مذہب پر محصورات کے سلسلے میں اصول بتارہے ہیں کہ موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہی آتا ہے۔ جیسے کل انسان حیوان یہ موجبہ کلیہ ہے اسکا عکس نقیض کل لاحیوان لا انسان ہوگا اور شرط بھی پائی جارہی ہے کہ اصل قضیہ صادق ہے اور عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ موجبہ ہے اور عکس نقیض بھی موجبہ ہے۔ پس موجبہ کلیہ کا عکس نقیض موجبہ کلیہ ہے

اور موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض قطعاً آتا ہی نہیں جس طرح عکس مستوی میں سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آتا تھا۔
کیونکہ عکس نقیض کے لئے بقاء صدق اور بقاء کیف کی شرط تھی اب اگر موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آئے تو یہ شرط نہیں پائی جائے گی لہٰذا عکس نقیض صحیح نہ ہوگا مثلاً بعضُ الحیوانِ لَاانسانٌ (بعض حیوان غیر انسان ہیں) دیکھئے یہ موجبہ جزئیہ ہے اب اگر اس کا عکس نقیض لایا جائے تو اس کے موضوع حیوان کی نقیض لاحیوان کو محمول کی جگہ اور محمول لاانسان کی نقیض انسان کو موضوع کی جگہ رکھ کر اس طرح کہا جائے گا۔ بعضُ الانسانِ لاحیوان (بعض انسان غیر حیوان ہیں) تو دیکھئے اصل قضیہ تو صادق ہے مگر اس کا عکس نقیض صادق نہیں بلکہ کاذب ہے۔
کیونکہ ہر انسان حیوان ہوتا ہے پس یہاں بقاء صدق کی شرط نہیں پائی گئی۔ لہٰذا عکس نقیض صحیح نہیں ہوا۔ الغرض موجبہ جزئیہ کا عکس نقیض نہیں آتا ہے۔ اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جیسے لَاشَیَٔ مِنَ الانسان بفرسٍ دیکھئے یہ سالبہ کلیہ ہے اب اس کا عکس نقیض اس طرح آئے گا کہ اصل قضیہ کے موضوع انسان کی نقیض لَاانسان کو محمول کی جگہ اور محمول فرس کی نقیض لافرس کو موضوع کی جگہ رکھا جائے گا۔ اور سالبہ جزئیہ بنا کر اس طرح کہا جائے گا بعض اللافرس لیس بلاانسان (بعض غیر فرس غیر انسان نہیں ہیں) اور چونکہ اصل قضیہ صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ سالبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی سالبہ ہے۔ لہٰذا بقاء صدق اور بقاء کیف کی شرط پائی گئی اور سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ صحیح ہوا۔ لیکن سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا کیونکہ اگر ایسا ہو گیا تو شرط مفقود ہو جائے گی مثلاً لَاشَیَٔ من الانسان بفرسٍ یہ سالبہ کلیہ ہے جو صادق ہے اب اگر اس کا عکس نقیض بھی سالبہ کلیہ ہو تو اس طرح ہوگا۔ لَاشَیَٔ مِنَ اللافرس بلاانسان یعنی غیر فرس میں سے کوئی غیر انسان نہیں ہے یہ بالکل غلط ہے دلیل یہ ہے کہ یہ قضیہ سالبہ کلیہ ہے اور اس کی نقیض موجبہ جزئیہ بعض اللافرس لاانسان آئے گا یعنی بعض غیر فرس غیر انسان ہیں جیسے دیوار اور یہ بالکل صحیح ہے اور چونکہ اصول ہے کہ جب کوئی شئی صادق ہو تو اس کی نقیض کاذب ہوگی لہٰذا جب بعض اللافرس لاانسان صادق ہوا تو اس کی نقیض لَاشَیَٔ مِنَ اللافرس بلاانسان یقیناً کاذب ہوگا اور چونکہ اس کو لَاشَیَٔ من الانسان بفرسٍ کا عکس نقیض بنایا گیا تھا اور عکس نقیض کے لئے بقاء صدق کی شرط تھی حالانکہ وہ شرط یہاں پائی نہیں جاتی کیونکہ اصل قضیہ لَاشَیَٔ من الانسان بفرسٍ تو صادق ہے مگر اس کا عکس نقیض لَاشَیَٔ من اللافرس بلاانسان صادق نہیں بلکہ کاذب ہے پس جب شرط فوت ہو گئی تو مشروط بھی فوت ہوا۔ اور ثابت ہوا کہ سالبہ کلیہ کا عکس نقیض سالبہ کلیہ نہیں آتا ہے۔
اور سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ آتا ہے جس طرح عکس مستوی میں موجبہ جزئیہ کا عکس موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے بعض الحیوان لیس بانسانٍ دیکھئے یہ سالبہ جزئیہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض

کبھی سالبہ جزئیہ آئے گا۔ یعنی اس کے موضوع حیوان کی نقیض لاحیوان کو محمول کی جگہ اور محمول انسان کی نقیض لاانسان کو موضوع کی جگہ رکھ کر اس طرح کہا جائے گا۔ بعض اللاانسان لیس بلاحیوان یعنی بعض غیر انسان غیر حیوان نہیں ہیں جیسے گھوڑا اور چونکہ اصل قضیہ بعض الحیوان لیس بانسان صادق ہے اور اس کا عکس نقیض بھی صادق ہے اسی طرح اصل قضیہ سالبہ ہے اور اس کا عکس نقیض بھی سالبہ ہے لہٰذا ابقار صدق اور بقار کیف کی شرط پائی گئی اور سالبہ جزئیہ کا عکس نقیض سالبہ جزئیہ صحیح ہوا۔

نوٹ :۔ یاد رکھئے کہ عکس نقیض میں موجبات کا حکم وہی ہے جو عکس مستوی میں سالبات کا ہے یہی وجہ ہے کہ عکس مستوی میں جس طرح سالبہ کلیہ کا عکس سالبہ کلیہ آیا تھا اسی طرح عکس نقیض میں موجبہ کلیہ کا عکس موجبہ کلیہ آیا اور جس طرح وہاں سالبہ جزئیہ کا عکس نہیں آیا تھا اسی طرح یہاں موجبہ جزئیہ کا عکس نہیں آیا اور جس طرح وہاں موجبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو اس کا عکس موجبہ جزئیہ آیا تھا اسی طرح یہاں سالبہ خواہ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو اس کا عکس سالبہ جزئیہ آیا۔ نیز جس طرح وہاں سالبہ کو موجبہ پر مقدم کیا گیا اسی طرح یہاں موجبہ کو سالبہ پر مقدم کیا گیا۔

قولہ وعکوس الموجہات :۔ مذکورہ تمام عکوس حملیات کے اندر تھے رہ گئے شرطیات موجہات تو ان کے عکوس مطول کتابوں میں مذکور ہیں شرح تہذیب وغیرہ میں پڑھ لیں گے۔ افادہ کے طور پر چند کو بیان کرتا ہوں۔ سنئے موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ اور دائمہ مطلقہ کا عکس نقیض دائمہ کلیہ آتا ہے جیسے کل انسان حیوان بالضرورۃ یا بالدوام دیکھئے یہ موجبہ کلیہ ضروریہ مطلقہ یا دائمہ مطلقہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض دائمہ مطلقہ کل لاحیوان لاانسان بالدوام آئے گا۔ نیز مشروطہ عامہ اور عرفیہ عامہ کا عکس نقیض عرفیہ عامہ آتا ہے جیسے کل کاتب متحرک الاصابع بالضرورۃ یا بالدوام مادام کاتبًا دیکھئے یہ مشروطہ عامہ یا عرفیہ عامہ ہے لہٰذا اس کا عکس نقیض عرفیہ عامہ کل لامتحرک الاصابع لا کاتب بالدوام مادام کاتبًا آئے گا۔

فَصْلٌ وَاِذْ قَدْ فَرَغْنَا عَنْ مَبَاحِثِ الْقَضَايَا وَالْعُكُوْسِ الَّتِيْ كَانَتْ مِنْ مَبَادِيْ الْحُجَّةِ نَحْرِيْ بِنَا اَنْ نَتَكَلَّمَ فِيْ مَبَاحِثِ الْحُجَّةِ فَنَقُوْلُ الْحُجَّةُ عَلٰى ثَلٰثَةِ اَقْسَامٍ اَحَدُهَا الْقِيَاسُ وَثَانِيْهَا الْاِسْتِقْرَاءُ وَثَالِثُهَا التَّمْثِيْلُ فَلْنُبَيِّنْ هٰذِهِ الثَّلٰثَةَ فِيْ ثَلٰثَةِ فُصُوْلٍ

ترجمہ :۔ اور جب ہم فارغ ہو چکے قضیے اور ان عکوس کی بحثوں سے جو حجت کے لئے مبادی ہیں تو ہمارے لئے مناسب ہے کہ ہم کلام کریں حجت کی بحثوں میں تو ہم کہتے ہیں کہ حجت تین قسموں پر

ہے ان میں سے ایک قیاس ہے اور دوسری استقراء اور تیسری تمثیل ہے پس چاہئے کہ ہم ان تینوں کو تین فصلوں میں بیان کریں۔

توضیح :۔ منطق کا موضوع ثانی حجت ہے اور اس فن کا مقصود اعلیٰ بھی یہی ہے لیکن چونکہ اس کا سمجھنا قضیے اور عکوس کی بحثوں پر موقوف ہے لہٰذا قضیے اور عکوس موقوف علیہا ہوئے اور حجت موقوف ہوئی اور چونکہ موقوف علیہ سے پہلے بحث ہوتی ہے اس لئے قضیے اور عکوس کی بحثوں کو حجت کی بحث پر مقدم کیا اور جب ان سے فارغ ہو چکے تو اب مقصود اصلی حجت کی بحث کا آغاز فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حجت کی تین قسمیں ہیں۔ قیاس، استقراء، تمثیل ان تینوں کو الگ الگ تین فصلوں میں بیان کیا جائے گا۔ حجت کی تین ہی قسمیں ہیں اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ استدلال کی تین صورتیں ہیں: یا تو کلی سے جزئی پر استدلال ہوگا یا جزئی سے کلی پر یا جزئی سے جزئی پر استدلال ہوگا اول کو قیاس کہتے ہیں اور ثانی کو استقراء اور ثالث کو تمثیل کہتے ہیں۔ اور چونکہ ان تینوں قسموں میں عمدہ قیاس ہے جو علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے اس وجہ سے قیاس کو بقیہ دونوں قسموں پر مقدم کیا۔ اور فرمایا فصلٌ فی القیاس

فَصلٌ فِی الْقِیَاسِ وَهُوَ قَوْلٌ مُؤَلَّفٌ مِنْ قَضَایَا یَلْزَمُ عَنْهَا قَوْلٌ آخَرُ بَعْدَ تَسْلِیْمِ تِلْكَ الْقَضَایَا فَإِنْ كَانَ النَّتِیْجَةُ اَوْ نَقِیْضُهَا مَذْكُوْرًا فِیْهِ یُسَمّٰی اِسْتِثْنَائِیًّا كَقَوْلِنَا اِنْ كَانَ زَیْدٌ اِنْسَانًا كَانَ حَیَوَانًا لٰكِنَّهٗ اِنْسَانٌ یُنْتِجُ فَهُوَ حَیَوَانٌ وَاِنْ كَانَ زَیْدٌ حِمَارًا كَانَ نَاهِقًا لٰكِنَّهٗ لَیْسَ بِنَاهِقٍ یُنْتِجُ اَنَّهٗ لَیْسَ بِحِمَارٍ وَاِنْ لَمْ تَكُنِ النَّتِیْجَةُ وَنَقِیْضُهَا مَذْكُوْرًا یُسَمّٰی اِقْتِرَانِیًّا كَقَوْلِكَ زَیْدٌ اِنْسَانٌ وَكُلُّ اِنْسَانٍ حَیَوَانٌ یُنْتِجُ زَیْدٌ حَیَوَانٌ ـــــ

ترجمہ :۔ یہ فصل قیاس کے بیان میں ہے اور وہ ایسا قول ہے جو ایسے چند قضیوں سے مرکب ہو جن سے لازم آجائے دوسرا قول ان قضیوں کو تسلیم کر لینے کے بعد پس اگر نتیجہ یا اس کی نقیض قیاس میں مذکور ہے تو اس کا نام استثنائی رکھا جائے گا جیسے ہمارا قول اِن کانَ زید انسانا کانَ حیوانا لکنہ انسان یہ نتیجہ دے گا کہ وہ حیوان ہے اور (جیسے ہمارا قول) ان کانَ زید حمارًا کانَ ناہقًا لکنہ لیس بناہق یہ نتیجہ دے گا کہ وہ گدھا نہیں ہے اور اگر نتیجہ اور اس کی نقیض مذکور نہ ہو تو اس کا نام اقترانی رکھا جائے گا جیسے تیرا قول زید انسان وکل انسان حیوان نتیجہ دے گا کہ زید حیوان ہے۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ قیاس کی تعریف فرما رہے ہیں کہ قیاس اصطلاح منطق میں اس

قول کو کہا جاتا ہے جو چند ایسے قضیے سے مرکب ہو جن کو تسلیم کر لینے سے خود بخود دوسرا قول لازم آجائے جیسے منطق سے استعداد پختہ ہوتی ہے اور ہر وہ چیز جس سے استعداد پختہ ہو اس کا جاننا ضروری ہے نتیجہ نکلا منطق کا جاننا ضروری ہے۔ دیکھئے یہاں جب دو قضیوں کو تسلیم کر لیا گیا تو اس سے خود بخود نتیجہ لازم آگیا یہی نتیجہ قول آخر ہے اور ان دو قضیوں سے مرکب قول قیاس ہے۔

واضح رہے کہ قیاس کی تعریف میں لفظ قول جنس کے درجہ میں ہے۔ لہٰذا اس میں مرکب تام، مرکب ناقص، خبریہ، انشائیہ سب داخل ہوں گے۔ اور مؤلف منَ القضایا فصل کے درجہ میں ہے (قضایا سے مراد ما فوق الواحد ہے) لہٰذا اس قید سے مرکب ناقص اور وہ قضیہ واحدہ جو اپنے عکس یا عکس نقیض کو مستلزم ہوتا ہے قیاس ہونے سے خارج ہو گئے اسی طرح موجہات مرکبات بھی خارج ہو گئے کیونکہ وہ حقیقت میں ایک ہی قضیہ ہوتے ہیں۔ دوسرا محض تبعیت کے طور پر ہوتا ہے۔ یلزم عنہا کی قید سے استقراء اور تمثیل قیاس سے خارج ہو گئے کیونکہ وہ قول آخر کو مستلزم نہیں ہوتے یہی وجہ ہے کہ وہ مفید یقین نہیں ہوتے بلکہ مفید ظن ہوتے ہیں۔ لذاتہٖ کی قید سے قیاس مساوات قیاس کی تعریف سے خارج ہو گیا اور قیاس مساوات اس قیاس کو کہتے ہیں جس میں پہلے قضیہ کے محمول کا متعلق دوسرے قضیہ کا موضوع بنا ہوا ہو۔ جیسے زید مساوٍ لعمرو و عمرو مساوٍ لبکر فزید مساوٍ لبکر۔ دیکھئے یہاں پہلے قضیہ صغریٰ میں مساوٍ محمول ہے اور عمرو اس کا متعلق ہے اور دوسرے قضیہ کبریٰ میں وہی عمرو جو محمول کا متعلق تھا موضوع بنا ہوا ہے۔ بہر حال یہ قیاس مساوات ہے جو قیاس کی تعریف سے خارج ہے۔ کیونکہ یہاں نتیجہ بالذات لازم نہیں آیا بلکہ مقدمہ خارجیہ کے واسطے سے آیا ہے اور وہ مقدمہ خارجیہ یہ ہے کہ مساوی المساوی مساوٍ۔ الغرض یہاں نتیجہ بالذات لازم نہیں آتا بلکہ بالواسطہ لازم آتا ہے۔ لہٰذا لذاتہٖ کی قید سے یہ بھی قیاس کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

بعد تسلیم تلک القضایا سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ قیاس کے مقدمات کے لئے فی نفسہا مسلم اور صادق ہونا ضروری نہیں بلکہ وہ کاذب ہی کیوں نہ ہوں اگر انہیں تسلیم کر لیا جائے تو قول آخر (نتیجہ) لازم آجائے جیسے الانسان حجر و کل حجر جماد نتیجہ نکلا فالانسان جمادٌ دیکھئے یہاں قیاس کا پہلا قضیہ فی نفسہا صحیح نہیں بلکہ وہ غلط ہے لیکن جب اسے تسلیم کر لیا گیا تو اس سے قول آخر فالانسانُ جمادٌ لازم آگیا لہٰذا اس کو بھی قیاس کہا جائے گا۔ قیاس کی دو قسمیں ہیں۔ استثنائی اقترانی۔ استثنائی وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالترتیب مذکور ہو۔ جیسے ان کان زیدٌ انساناً کان حیواناً لکنہ انسانٌ نتیجہ نکلا فہو حیوانٌ۔ دیکھئے یہاں نتیجہ ھُوَ حیوان ہے جو قیاس میں کان حیواناً

کے ضمن میں بالترتیب مذکور ہے لہٰذا یہ قیاس استثنائی ہوا۔ اور نقیض نتیجہ مذکور ہونے کی مثال یہ ہے إن كان زيدٌ حمارًا كان ناهقًا لكنه ليس بناهقٍ نتیجہ نکلا انه ليس بحمارٍ دیکھئے یہاں نتیجہ انه لیس بحمار ہے اور اس کی نقیض إن كان زيد حمارًا کے ضمن میں قیاس کے اندر بالترتیب مذکور ہے۔ لہٰذا یہ بھی قیاس استثنائی ہوا۔ اس قیاس کو استثنائی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ یہ حرف استثنا لكن پر مشتمل ہوتا ہے"

اقترانی:۔ وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالترتیب مذکور نہ ہو جیسے زیدٌ انسانٌ وکل انسانٍ حیوانٌ نتیجہ نکلا زیدٌ حیوانٌ دیکھئے یہاں نتیجہ زیدٌ حیوانٌ ہے جو نہ تو خود قیاس میں بالترتیب مذکور ہے اور نہ ہی اس کی نقیض مذکور ہے لہٰذا یہ قیاس اقترانی ہوا۔ اس قیاس کو اقترانی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اقتران کے لغوی معنی ملنے کے ہیں اور اس قیاس میں بھی بغیر حرف استثنا کے اصغر، اکبر، اوسط ایک دوسرے سے ملے ہوتے ہیں۔

فصل في القياس الاقتراني وهو قسمان حملي وشرطي وموضوع النتيجة في القياس يسمى أصغر لكونه أقل أفرادًا في الأغلب ومحمولها يسمى أكبر لكونه أكثر أفرادًا غالبًا والقضية التي جعلت جزء قياسٍ يسمى مقدمة والمقدمة التي فيها الأصغر تسمى صغرى والتي فيها الأكبر كبرى والجزء الذي تكرر بينهما يسمى حدًّا أوسط واقتران الصغرى بالكبرى يسمى قرينة وضربًا والهيئة الحاصلة من كيفية وضع الأوسط عند الأصغر والأكبر يسمى شكلًا

ترجمہ:۔ یہ فصل ہے قیاس اقترانی کے بیان میں اور اس کی دو قسمیں ہیں حملی اور شرطی اور قیاس حملی میں نتیجہ کے موضوع کا نام اصغر رکھا جاتا ہے اس کے کم ہونے کی وجہ سے باعتبار افراد کے اکثر اور اس کے محمول کا نام اکبر رکھا جاتا ہے اس کے زیادہ ہونے کی وجہ سے باعتبار افراد کے اکثر اور وہ قضیہ جسے قیاس کا جزء بنا دیا گیا ہے اس کا نام مقدمہ رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اصغر ہو اس کا نام صغریٰ رکھا جاتا ہے اور وہ مقدمہ جس میں اکبر ہو اس کا نام کبریٰ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ جزء جو ان دونوں کے درمیان مکرر ہو اس کا نام حد اوسط رکھا جاتا ہے اور صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ ملنا اس کا نام قرینہ اور ضرب رکھا جاتا ہے اور وہ ہیئت جو حاصل ہو اوسط کے اصغر اور اکبر

کے پاس رکھنے کی کیفیت سے اس کا نام شکل رکھا جاتا ہے "

توضیح: مصنف جب قیاس کی تعریف اور اس کی تقسیم سے فارغ ہو چکے تو اب اس کے اقسام کی بحث کا آغاز فرمارہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ قیاس کی پہلی قسم قیاس اقترانی کی دو قسمیں ہیں حملی اور شرطی۔ حملی وہ قیاس ہے جو صرف حملیات سے مرکب ہو جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث فالعالم حادث دیکھئے اس قیاس میں دونوں قضیے حملیہ ہیں لہٰذا یہ قیاس اقترانی حملی ہے۔ شرطی وہ قیاس ہے جو دو حملیہ سے مرکب نہ ہو بلکہ یا تو دو شرطیہ سے مرکب ہو یا ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہو اول کی مثال جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجود وکلما کان النہار موجودًا فالعالم مضئ فکلما کانت الشمس طالعۃ فالعالم مضئ دیکھئے اس مثال میں دونوں قضیے شرطیہ ہیں لہٰذا یہ قیاس شرطی ہے اور ثانی کی مثال جیسے کلما کان ہٰذا الشئ انسانًا کان حیوانًا وکل حیوان جسم فکلما کان ہٰذا الشئ انسانًا کان جسمًا دیکھئے یہ قیاس ایک شرطیہ اور ایک حملیہ سے مرکب ہے لہٰذا یہ بھی قیاس اقترانی شرطی ہے۔

اور چونکہ شرطی کے مقابلہ میں حملی بسیط اور کثیر الاستعمال ہے اس لئے مصنف پہلے اسی کی بحث شروع فرمارہے ہیں اور اس قیاس میں مذکور چند اصطلاحات کا ذکر فرمارہے ہیں کہ نتیجہ کا موضوع جو قیاس میں مذکور ہو اس کا نام اصغر ہے اسے اصغر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ عمومًا خاص ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ جو خاص ہو اس کے افراد اکثر کم ہوں گے اور افراد کی اقلیت ہی اصغر کا مصداق ہے اس وجہ سے اس کو اصغر کہا جاتا ہے۔ اور نتیجہ کا محمول جو قیاس میں واقع ہو اس کا نام اکبر ہے اس کو اکبر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس کے افراد اکثر زائد ہوتے ہیں اور اکثریت افراد ہی اکبر کا مآل ہے اس لئے اس کو اکبر کہتے ہیں۔ اور وہ قضیے جن سے قیاس مرکب ہو اور جو قیاس کا جزء بنیں ان میں سے ہر ایک کو مقدمہ کہتے ہیں کیونکہ یہ نتیجہ پر مقدم ہوتے ہیں اور وہ مقدمہ جس میں اصغر مذکور رہو اس کو صغریٰ کہتے ہیں اور جس مقدمہ میں اکبر مذکور رہا اس کو کبریٰ کہتے ہیں۔ اور قضیہ کا وہ جزء وہ لفظ جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مکرر رہو اسے حد اوسط کہتے ہیں۔ اس کو حد اوسط اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اصغر اور اکبر کے وسط میں حد کی طرح ہوتا ہے۔ اور صغریٰ کے کبریٰ کے ساتھ اقتران واتصال کو قرینہ اور ضرب کہتے ہیں۔ قرینہ تو اس لئے کہتے ہیں کہ صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ جب اقتران ہوگا تو یہ نتیجہ پر دال ہوگا اور دال کو قرینہ بھی کہا جاتا ہے اس لئے اس اقتران کو قرینہ کہتے ہیں۔ اور چونکہ اس اقتران سے قیاس کی نوع اور قسم حاصل ہوگی اور ضرب کے معنی قسم اور نوع کے ہیں اس لئے اس کو ضرب کہتے ہیں۔ اور حد اوسط کو اصغر اور اکبر کے پاس رکھنے کی کیفیت سے جو ہیئت حاصل ہو اسے شکل کہا جاتا ہے مثلاً حد اوسط کا صغریٰ میں محمول ہونا اور کبریٰ میں موضوع ہونا وغیرہ۔ اب ہر ایک کو

مثال سے سمجھئے مثلاً آپ نے کہا زیدٌ مجتہدٌ وکل مجتہدٍ ناجٍ "فزیدٌ ناجٍ" دیکھئے یہاں نتیجہ زیدٌ ناجٍ ہے جس کا موضوع زید ہے جو قیاس میں مذکور ہے لہٰذا یہ اصغر کہلائے گا۔ اور نتیجہ کا محمول ناجٍ ہے جو قیاس میں مذکور ہے لہٰذا یہ اکبر ہے۔ اور زیدٌ مجتہدٌ وکل مجتہدٍ ناجٍ یہ دونوں قضیے قیاس کے اجزاء ہیں۔ لہٰذا ان میں سے ہر ایک مقدمہ کہلائے گا۔ اور چونکہ پہلا مقدمہ زید مجتہد میں اصغر مذکور ہے لہٰذا وہ صغریٰ ہے اور دوسرا مقدمہ کل مجتہدٍ ناجٍ میں اکبر مذکور ہے لہٰذا یہ کبریٰ ہے۔ اور دونوں مقدموں میں لفظ مجتہدٍ مکرر ہے لہٰذا وہ حد اوسط ہے۔ اور چونکہ یہاں صغریٰ کا کبریٰ کے ساتھ اقتران ہو رہا ہے۔ لہٰذا یہ اقتران قرینہ اور ضرب ہے اور حد اوسط (مجتہد) کو اصغر (زید) اور اکبر (ناج) کے پاس رکھنے سے ایک ہیئت حاصل ہوئی لہٰذا یہ ہیئت شکل ہے۔

فصل وَالْاَشْكَالُ اَرْبَعَةٌ وَجْهُ الضَّبْطِ اَنْ يُّقَالَ الْحَدُّ الْاَوْسَطُ اِمَّا مَحْمُوْلُ الصُّغْرٰى وَمَوْضُوْعُ الْكُبْرٰى كَمَا فِىْ قَوْلِنَا الْعَالَمُ مُتَغَيِّرٌ وَكُلُّ مُتَغَيِّرٍ حَادِثٌ يُنْتِجُ الْعَالَمُ حَادِثٌ فَهُوَ الشَّكْلُ الْاَوَّلُ وَاِنْ كَانَ مَحْمُوْلًا فِيْهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّانِىْ كَمَا تَقُوْلُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَا شَيْئَ مِنَ الْحَجَرِ بِحَيَوَانٍ فَالنَّتِيْجَةُ لَا شَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَاِنْ كَانَ مَوْضُوْعًا فِيْهِمَا فَهُوَ الشَّكْلُ الثَّالِثُ نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْاِنْسَانِ كَاتِبٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ وَاِنْ كَانَ مَوْضُوْعًا فِى الصُّغْرٰى وَمَحْمُوْلًا فِى الْكُبْرٰى فَهُوَ الشَّكْلُ الرَّابِعُ نَحْوُ قَوْلِنَا كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَبَعْضُ الْكَاتِبِ اِنْسَانٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ كَاتِبٌ

ترجمہ :۔ اور شکلیں چار ہیں۔ ضبط کی وجہ یہ ہے کہ کہا جائے حد اوسط یا تو صغریٰ کا محمول ہے۔ اور کبریٰ کا موضوع ہے جیسا کہ ہمارے اس قول میں العالم متغیر وکل متغیر حادثٌ نتیجہ دے گا العالم حادث پس یہ شکل اول ہے اور اگر دونوں میں محمول ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسا کہ تم کہو کلُّ انسان حیوانٌ ولا شیئَ مِنَ الحجر بحیوان پس نتیجہ لاشیئَ مِنَ الانسان بحجر ہے اور اگر دونوں میں موضوع ہو تو یہ شکل ثالث ہے جیسے کل انسان حیوانٌ وبعضُ الانسان کاتبٌ نتیجہ دے گا بعض الحیوان کاتبٌ اور اگر صغریٰ میں موضوع ہو اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل رابع ہے جیسے ہمارا قول کُل انسان حیوانٌ وبعضُ الکاتب انسانٌ نتیجہ دے گا بعضُ الحیوان کاتبٌ۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ حد اوسط کو اکبر اور اصغر کے پاس رکھنے سے

جو ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے جسے شکل کہا جاتا ہے یہ چار ہیں جنہیں اشکال اربعہ کہتے ہیں ان چاروں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ حد اوسط کی چار صورتیں ہیں۔ یا تو وہ صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہوگا تو اس کو شکل اول کہتے ہیں جیسے العالم متغیرٌ (صغریٰ) وکل متغیرٍ حادثٌ (کبریٰ) نتیجہ ہوگا العالم حادث دیکھئے یہاں متغیر حد اوسط ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے لہٰذا یہ قیاس شکل اول ہے۔ اس کو شکل اول اس لئے کہتے ہیں کہ یہ بدیہیُ الانتاج ہوتی ہے اس کے برعکس باقی شکلیں نظریُ الانتاج ہیں پس یہ شکل اشرف الاشکال ہوئی اور اول کے نام سے موسوم ہوئی۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول ہو تو یہ شکل ثانی ہے جیسے کلّ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) ولاشئَ مِنَ الحجرِ بحیوانٍ (کبریٰ) نتیجہ ہوگا لاشئَ مِنَ الانسانِ بحجرٍ دیکھئے یہاں حیوان حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول واقع ہے پس یہ شکل ثانی ہے اس کو شکل ثانی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ صغریٰ میں شکل اول کے مشابہ ہے کیونکہ دونوں کے صغریٰ میں حد اوسط محمول کی جگہ ہوتا ہے اور چونکہ صغریٰ کبریٰ سے اشرف ہے لہٰذا شکل ثانی کو شکل اول کے اشرف مقدمہ میں مشابہت ہوئی جس کی وجہ سے یہ شکل اول سے قریب تر ہوگئی اور اول کے بعد ثانی کے نام سے موسوم ہوئی۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ وکبریٰ دونوں میں موضوع ہو تو یہ شکل ثالث ہے۔ جیسے کلّ انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) وبعضُ الانسانِ کاتبٌ (کبریٰ) نتیجہ دے گا بعض الحیوانِ کاتبٌ۔ دیکھئے یہاں انسان حد اوسط ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول واقع ہے لہٰذا یہ شکل ثالث ہے۔ اس کو شکل ثالث اس لئے کہتے ہیں کہ یہ شکل اول کے ساتھ کبریٰ میں مشابہت رکھتی ہے اور کبریٰ چونکہ صغریٰ سے ارزل ہے۔ لہٰذا اس کو ارزل مقدمہ میں مشابہت ہوئی اور اس کا درجہ شکل ثانی کے بعد ہوا اس وجہ سے ثالث کے نام سے موسوم ہوئی۔ اور اگر حد اوسط صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول ہو تو یہ شکل رابع ہے جیسے کل انسانٍ حیوانٌ (صغریٰ) وبعضُ الکاتبِ انسانٌ (کبریٰ) نتیجہ نکلا بعض الحیوان کاتب۔ دیکھئے یہاں انسان حد اوسط ہے جو صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول واقع ہے لہٰذا یہ شکل رابع ہے۔ اس کو شکل رابع اس لئے کہتے ہیں کہ یہ سب سے بھدّی ہے۔ اور شکل اول سے اس کو کچھ بھی مناسبت نہیں نہ تو صغریٰ میں اور نہ ہی کبریٰ میں لہٰذا اس کا مرتبہ ثالث کے بعد ہوا۔ اور رابع کے نام سے موسوم ہوئی۔

خلاصہ یہ کہ حد اوسط کی چار صورتیں ہیں یا تو وہ صغریٰ وکبریٰ دونوں میں موضوع ہوگا یا دونوں میں محمول یا صغریٰ میں موضوع اور کبریٰ میں محمول یا صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع۔ پہلی صورت شکل ثالث ہے دوسری صورت شکل ثانی ہے تیسری صورت شکل رابع ہے اور چوتھی صورت شکل اول ہے۔

فصل وَاَشْرَفُ الْاَشْكَالِ مِنَ الْاَرْبَعَةِ الشَّكْلُ الْاَوَّلُ وَلِذٰلِكَ كَانَ اِنْتَاجُهُ بَيِّنًا بَدِيْهِيًّا يَسْبِقُ الذِّهْنُ مِنْهُ اِلَى النَّتِيْجَةِ سَبْقًا طَبْعِيًّا مِنْ دُوْنِ حَاجَةٍ اِلٰى فِكْرٍ وَتَاَمُّلٍ وَلَهٗ شَرَائِطُ وَضُرُوْبٌ اَمَّا الشَّرَائِطُ فَاثْنَانِ اَحَدُهُمَا اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَثَانِيْهِمَا كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى فَاِنْ يَفْقِدَا مَعًا اَوْ يَفْقِدُ اَحَدُهُمَا لَا يَلْزَمُ النَّتِيْجَةُ كَمَا يَظْهَرُ عِنْدَ التَّاَمُّلِ وَاَمَّا الضُّرُوْبُ فَاَرْبَعَةٌ لِاَنَّ الْاِحْتِمَالَاتِ فِيْ كُلِّ شَكْلٍ سِتَّةَ عَشَرَ لِاَنَّ الصُّغْرٰى اَرْبَعَةٌ وَالْكُبْرٰى اَيْضًا اَرْبَعَةٌ اَعْنِى الْمُوْجِبَةَ الْكُلِّيَّةَ وَالْمُوْجِبَةَ الْجُزْئِيَّةَ وَالسَّالِبَةَ الْكُلِّيَّةَ وَالْجُزْئِيَّةَ وَالْاَرْبَعَةُ فِي الْاَرْبَعَةِ سِتَّةَ عَشَرَ وَاَسْقَطَ شَرَائِطُ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ اِثْنَيْ عَشَرَ وَهُوَ الصُّغْرَى السَّالِبَةُ الْكُلِّيَّةُ مَعَ الْكُبْرَيَاتِ الْاَرْبَعِ وَالصُّغْرَى السَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ تِلْكَ الْاَرْبَعِ وَهٰذِهٖ ثَمَانِيَةٌ وَالْكُبْرَى الْمُوْجِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ وَالسَّالِبَةُ الْجُزْئِيَّةُ مَعَ الصُّغْرَى الْمُوْجِبَةِ الْجُزْئِيَّةِ وَالْكُلِّيَّةِ وَهٰذِهٖ اَرْبَعَةٌ فَبَقِيَ اَرْبَعَةُ ضُرُوْبٍ مُنْتِجَةٍ اَلضَّرْبُ الْاَوَّلُ مُرَكَّبٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرٰى وَمُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ مُوْجِبَةً كُلِّيَّةً نَحْوُ كُلُّ جٍ بٍ وَكُلُّ بٍ دٍ يُنْتِجُ كُلُّ جٍ دٍ وَالضَّرْبُ الثَّانِيْ مُؤَلَّفٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرٰى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً نَحْوُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَلَا شَيْئَ مِنَ الْحَيَوَانِ بِحَجَرٍ يُنْتِجُ لَا شَيْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَجَرٍ وَالضَّرْبُ الثَّالِثُ مُلْتَئِمٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَمُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى وَالنَّتِيْجَةُ مُوْجِبَةٌ جُزْئِيَّةٌ نَحْوُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ فَرَسٌ وَكُلُّ فَرَسٍ صَهَّالٌ يُنْتِجُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ صَهَّالٌ وَالضَّرْبُ الرَّابِعُ مُزْدَوِجٌ مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً كَقَوْلِنَا بَعْضُ الْحَيَوَانِ نَاطِقٌ وَلَا شَيْئَ مِنَ النَّاطِقِ بِنَاهِقٍ فَالنَّتِيْجَةُ بَعْضُ الْحَيَوَانِ لَيْسَ بِنَاهِقٍ

ترجمہ :۔ چاروں شکلوں میں اشرف شکل اول ہے اور اسی وجہ سے اس کا نتیجہ دینا بیّن اور واضح ہے. ذہن سبقت کرتا ہے اس میں نتیجہ کی طرف طبعی طور پر غور وفکر کی ضرورت کے بغیر اور اس کے کچھ شرائط اور ضربیں ہیں. بہر حال شرائط تو وہ دو ہیں ان میں سے ایک صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دوسری کبریٰ کا کلیہ ہونا. پس اگر دونوں شرطیں بیک وقت مفقود ہو جائیں یا ان میں سے ایک مفقود ہو جائے تو

10/2

نتیجہ لازم نہیں آئے گا جیسا کہ غور کرنے کے وقت ظاہر ہوگا اور بہر حال ضربیں تو وہ چار ہیں اس لئے کہ ہر شکل میں احتمالات سولہ ہیں۔ کیونکہ صغریٰ چار ہیں اور کبریٰ بھی چار ہیں۔ یعنی موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ اور چار کو چار میں (ضرب دینے سے) سولہ ہوں گے۔ اور شکل اول کی شرطوں نے بارہ کو ساقط کر دیا اور وہ صغریٰ سالبہ کلیہ ہے چاروں کبرے کے ساتھ۔ اور صغریٰ سالبہ جزئیہ ہے ان چاروں کے ساتھ اور یہ آٹھ ہوئے اور کبریٰ موجبہ جزئیہ اور سالبہ جزئیہ صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کلیہ کے ساتھ اور یہ چار ہوئے پس باقی رہ گئیں نتیجہ دینے والی چار ضربیں۔ پہلی ضرب مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی موجبہ کلیہ جیسے کل جَ بَ وکل بَ دَ نتیجہ دے گی کل جَ دَ اور دوسری ضرب مرکب ہے موجبہ کلیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ جیسے کلّ انسان حیوانٌ ولاشَیٔ مِنَ الحیوان بحجرٍ نتیجہ دے گی لاشَیٔ مِنَ الانسان بحجرٍ اور تیسری ضرب مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے اور نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا جیسے بعض الحیوان فرس وکل فرس صہال (ہنہنانے والا) نتیجہ دے گی بعض الحیوان صہال۔ اور چوتھی ضرب مرکب ہے موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے یہ نتیجہ دے گی سالبہ جزئیہ جیسے ہمارا قول بعضُ الحیوان ناطقٌ ولاشَیٔ مِنَ الناطق بناہقٍ (ہینچو ہینچو کرنے والا) پس نتیجہ ہوگا بعض الحیوان لیس بناہقٍ۔

توضیح :- یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ اشکال اربعہ میں شکل اول اشرف ہے یہی وجہ ہے کہ یہ نتیجہ دینے میں بالکل واضح اور صاف ہے کیونکہ اس شکل میں ذہن طبعی طور پر نتیجہ کی طرف سبقت کرتا ہے غور وفکر کی یکسر ضرورت نہیں ہوتی اس کے برعکس بقیہ شکلوں میں غور وفکر کرنا پڑتا ہے اور وہ نتیجہ دینے میں بدیہی نہیں بلکہ نظری ہوتی ہیں شکل اول کے نتیجہ دینے کے لئے دو شرطیں ہیں۔ اول کیفیت کے اعتبار سے اور ثانی کمیت کے اعتبار سے۔ باعتبار کیفیت شرط یہ ہے کہ صغریٰ موجبہ ہو خواہ کبریٰ موجبہ ہو یا سالبہ ہو۔ اور باعتبار کمیت شرط یہ ہے کہ کبریٰ کلیہ ہو خواہ صغریٰ جزئیہ ہو یا کلیہ ہو۔ چنانچہ ان دونوں شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگئی تو نتیجہ حاصل نہ ہوگا۔ نیز ہر شکل میں صغریٰ کو کبریٰ کے ساتھ ملانے سے عقلاً سولہ ضربوں کا احتمال ہے کیونکہ ماقبل میں آپ پڑھ چکے ہیں کہ قضیہ محصورہ کی چار قسمیں ہیں موجبہ کلیہ، موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ، سالبہ جزئیہ۔ چنانچہ صغریٰ یہ چاروں محصورے بن سکتے ہیں۔ اسیطرح کبریٰ بھی یہ چاروں محصورے بنیں گے۔ پس صغریٰ بھی چار ہونگے اور کبریٰ بھی چار۔ اب چاروں صغروں کو چاروں کبروں میں ضرب دینے سے سولہ ضربیں برآمد ہوں گی۔ ان سولہ ضربوں میں سے بارہ ضربوں کے اندر شکل اول کے نتیجہ دینے کی شرطیں نہیں پائی جائیں گی۔ لہٰذا یہ بارہ ضربیں محض احتمال کے درجہ میں ہوں گی اور نتیجہ دینے سے ساقط ہوں گی۔ اب سولہ میں سے جب بارہ نکل گئیں تو چار ضربیں باقی

رہیں جن میں انتاج کے شرائط پائے جائیں گے اور یہ نتیجہ دیں گی۔ وہ بارہ ضربیں جن میں شرائط انتاج نہیں پائے جاتے یہ ہیں (۱) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۲) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۳) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۴) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ (۵) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ (۶) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ (۷) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ (۸) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ان میں ایجاب صغریٰ کی شرط نہیں پائی جاتی (۹) کبریٰ موجبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ (۱۰) کبریٰ موجبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ (۱۱) کبریٰ سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ جزئیہ (۱۲) کبریٰ سالبہ جزئیہ اور صغریٰ موجبہ کلیہ ان میں کلیت کبریٰ کی شرط نہیں پائی جاتی۔

وہ چار ضربیں جن میں شرائط انتاج پائے جاتے ہیں اور وہ نتیجہ دیتی ہیں یہ ہیں۔ (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل ج ب وکل ب د نتیجہ ہوگا کل ج د یعنی کل انسانٍ حیوانٌ وکل حیوانٍ جسمٌ نتیجہ ہوگا کلُّ انسانٍ جسمٌ۔

(۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ یہ ضرب سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل انسانٍ حیوانٌ ولاشئ من الحیوان بحجرٍ نتیجہ ہوگا لاشئ من الانسان بحجرٍ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعضُ الحیوانِ فرسٌ وکل فرسٍ صہالٌ نتیجہ ہوگا بعضُ الحیوانِ صہالٌ۔

(۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعضُ الحیوانِ ناطقٌ ولاشئ من الناطق بناہقٍ نتیجہ ہوگا بعضُ الحیوانِ لیس بناہقٍ۔ شکل اول کی مذکورہ سولہ ضربوں کو درج ذیل نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

:- نقشہ شکل اول :-

شرائط انتاج۔ ایجابِ صغریٰ اور کلیتِ کبریٰ

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسانٍ حیوانٌ	کل حیوانٍ جسمٌ	کل انسانٍ جسمٌ
۲	"	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	×	×
۳	"	سالبہ کلیہ	منتج	کل انسانٍ حیوانٌ	ولاشئ من الحیوان بحجرٍ	لاشئ من الانسان بحجر
۴	"	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	×	×
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان فرسٌ	کل فرسٍ صہال	بعضُ الحیوانِ صہال

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۶	موجبہ جزئیہ	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	x	x
۷	״	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان ناطق	لاشیٔ من الناطق بناہق	بعض الحیوان لیس بناہق
۸	״	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	x	x
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	״	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۰	״	موجبہ جزئیہ	״	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x
۱۱	״	سالبہ کلیہ	״	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۲	״	سالبہ جزئیہ	״	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	״	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۴	״	موجبہ جزئیہ	״	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x
۱۵	״	سالبہ کلیہ	״	یہاں ایجاب صغریٰ نہیں ہے	x	x
۱۶	״	سالبہ جزئیہ	״	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	x	x

تنبیہ اِنْتَاجُ الْمُوْجِبَةِ الْكُلِّيَّةِ مِنْ خَوَاصِّ الشَّكْلِ الْاَوَّلِ كَمَا اَنَّ الْاِنْتَاجَ لِلنَّتَائِجِ الْاَرْبَعَةِ اَيْضًا مِنْ خَصَائِصِهٖ اَلصُّغْرٰى الْمُمْكِنَةُ غَيْرُ مُنْتِجَةٍ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ نَقَدْ وَضَحَ بِمَا ذَكَرْنَا اَنَّهٗ لَابُدَّ فِيْ هٰذَا الشَّكْلِ كَيْفًا اِيْجَابُ الصُّغْرٰى وَكَمًّا كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى وَجِهَةً فِعْلِيَّةُ الصُّغْرٰى

ترجمہ :۔ موجبہ کلیہ کا نتیجہ دینا شکل اول کے خواص سے ہے جیسا کہ چاروں نتائج کا نتیجہ دینا بھی اسی کی خاصیتوں میں سے ہے اور صغریٰ ممکنہ اس شکل میں نتیجہ نہیں دیتا۔ پس واضح ہو گیا ان باتوں سے جن کو ہم نے ذکر کی کہ اس شکل میں ضروری ہے باعتبار کیفیت کے ایجاب صغریٰ اور باعتبار کمیت کے کلیت کبریٰ اور باعتبار جہت کے فعلیت صغریٰ۔

توضیح :۔ اس تنبیہ میں مصنفؒ شکل اول کی خصوصیت اور شکل اول کے نتیجہ دینے کے شرائط بیان فرماتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ موجبہ کلیہ کا نتیجہ دینا صرف شکل اول ہی کی خصوصیت ہے۔

اسی طرح تغیہ محصورہ کی چاروں قسموں کا نتیجہ دینا بھی اسی شکل کی خصوصیت ہے اس کے علاوہ باقی شکلوں میں موجبہ کلیہ نتیجہ نہیں آتا۔ اسی طرح ان شکلوں میں محصورہ کی چاروں قسمیں نتیجہ میں نہیں آتیں۔ بلکہ بعض آتی ہیں بعض نہیں۔ نیز شکل اول میں صغریٰ اگر ممکنہ ہے خواہ ممکنہ عامہ ہو یا خاصہ ہو تو اس وقت نتیجہ نہیں نکلے گا کیونکہ شکل اول کے نتیجہ دینے کے لئے جس طرح باعتبار کیف صغریٰ کا موجبہ ہونا اور باعتبار کم کبریٰ کا کلیہ ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح ایک تیسری شرط باعتبار جہت فعلیت صغریٰ بھی ہے۔ یعنی صغریٰ اگر موجبہ ہے تو اس میں بالفعل کی جہت ہو اور چونکہ ممکنہ عامہ اور ممکنہ خاصہ میں بالفعل کی جہت نہیں ہوتی لہٰذا صغریٰ جب ممکنہ ہوگا تو اس وقت یہ تیسری شرط نہیں پائی جائے گی۔ اور جب شرط نہیں پائی جائے گی تو نتیجہ بھی برآمد نہ ہوگا کیونکہ اذا فات الشرط فات المشروط کا ضابطہ مسلم ہے۔ ہاں صغریٰ اگر ممکنہ نہیں بلکہ ضروریہ یا دائمہ وغیرہ ہے تو چونکہ وہاں بالفعل کی جہت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ ضرورت اور دوام کے لئے حکم بالفعل ضروری ہے لہٰذا اس وقت شرط پائی جائے گی۔ اور جب شرط پائی جائے گی تو نتیجہ بھی نکلے گا۔ واضح رہے کہ ذکر کردہ تیسری شرط یعنی جہت کے اعتبار سے فعلیت صغریٰ یہ متاخرین کے نزدیک ہے۔ متقدمین مناطقہ اسکی شرط قطعاً نہیں لگاتے۔ لہٰذا معلم ثانی ابونصر فارابی وغیرہ کے نزدیک صغریٰ اگرچہ ممکنہ ہو نتیجہ دے گا۔

فَصْلٌ وَيُشْتَرَطُ فِي اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّانِي بِحَسَبِ الْكَيْفِ اَيِ الْاِيْجَابِ وَالسَّلْبِ اِخْتِلَافُ الْمُقَدَّمَتَيْنِ فَاِنْ كَانَتِ الصُّغْرٰى مُوْجِبَةً كَانَتِ الْكُبْرٰى سَالِبَةً وَبِالْعَكْسِ وَبِحَسَبِ الْكَمِّ اَيِ الْكُلِّيَّةِ وَالْجُزْئِيَّةِ كُلِّيَّةُ الْكُبْرٰى وَاِلَّا يَلْزَمُ الْاِخْتِلَافُ الْمُوْجِبُ لِعَدَمِ الْاِنْتَاجِ اَيْ صِدْقُ الْقِيَاسِ مَعَ اِيْجَابِ النَّتِيْجَةِ تَارَةً وَمَعَ سَلْبِهَا اُخْرٰى وَنَتِيْجَةُ هٰذَا الشَّكْلِ لَا يَكُوْنُ اِلَّا سَالِبَةً وَضُرُوْبُهُ النَّاتِجَةُ اَيْضًا اَرْبَعَةٌ اَحَدُهَا مِنْ كُلِّيَّتَيْنِ وَالصُّغْرٰى مُوْجِبَةٌ يُنْتِجُ سَالِبَةً كُلِّيَّةً كَقَوْلِنَا كُلُّ ج ب وَلَا شَيْءَ مِنْ اَ ب فَلَا شَيْءَ مِنْ ج اَ وَالدَّلِيْلُ عَلٰى هٰذَا الْاِنْتَاجِ عَكْسُ الْكُبْرٰى فَاِنَّكَ اِذَا عَكَسْتَ الْكُبْرٰى صَارَ لَا شَيْءَ مِنْ ب اَ وَبِانْضِمَامِهِ اِلَى الصُّغْرٰى اِنْتَظَمَ الشَّكْلُ الْاَوَّلُ وَيُنْتِجُ النَّتِيْجَةَ الْمَطْلُوْبَةَ اَلضَّرْبُ الثَّانِي مِنْ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى وَسَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ صُغْرٰى كَقَوْلِنَا لَا شَيْءَ مِنْ ج ب وَكُلُّ اَ ب يُنْتِجُ لَا شَيْءَ مِنْ ج اَ وَالدَّلِيْلُ عَلَى الْاِنْتَاجِ عَكْسُ الصُّغْرٰى وَجَعْلُهَا كُبْرٰى ثُمَّ عَكْسُ النَّتِيْجَةِ اَلضَّرْبُ الثَّالِثُ

مِنْ مُوْجِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَ سَالِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً كَقَوْلِكَ بَعْضُ جَ بَ وَلَاشَيْئَ مِنْ اَبَ فَلَيْسَ بَعْضُ جَ اَ اَلضَّرْبُ الرَّابِعُ مِنْ سَالِبَةٍ جُزْئِيَّةٍ صُغْرٰى وَ مُوْجِبَةٍ كُلِّيَّةٍ كُبْرٰى يُنْتِجُ سَالِبَةً جُزْئِيَّةً تَقُوْلُ بَعْضُ جَ لَيْسَ بَ وَكُلُّ اَبَ فَبَعْضُ جَ لَيْسَ اَ ۔

ترجمہ :۔ اور شکل ثانی کے نتیجہ دینے میں شرط لگائی جاتی ہے کیف یعنی ایجاب وسلب کے اعتبار سے دونوں مقدموں کے اختلاف کی۔ چنانچہ اگر صغریٰ موجبہ ہے تو کبریٰ سالبہ ہو اور اس کے برعکس۔ اور کم یعنی کلیت وجزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کے کلیہ ہونے کی ورنہ تو لازم آئے گا ایسا اختلاف جو نتیجہ نہ دینے کو واجب کرے یعنی قیاس کا صادق ہونا نتیجہ کے موجبہ ہونے کے ساتھ کبھی اور نتیجہ کے سالبہ ہونے کے ساتھ کبھی اور اس شکل کا نتیجہ نہیں ہوتا ہے مگر سالبہ اور اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں بھی چار ہیں ان میں سے ایک :۔ دو کلیوں سے (مرکب ہے) درانحالیکہ صغریٰ موجبہ ہو اور یہ ضرب نتیجہ دے گی سالبہ کلیہ جیسے ہمارا قول کل جَ بَ وَلَاشَیْ مِنْ اَبَ فلاشیٔ من جَ اَ اور دلیل اس انتاج پر عکس کبریٰ ہے۔ چنانچہ جب تم کبریٰ کا عکس کرو تو ہوگا لاشیٔ من بَ اَ اور اس کو صغریٰ کی طرف ملانے سے شکل اول مرکب ہوگی۔ اور یہ نتیجہ دے گی طلب کردہ نتیجہ۔ دوسری ضرب موجبہ کلیہ کبریٰ اور سالبہ کلیہ صغریٰ سے (مرکب ہے) جیسے ہمارا قول لاشیٔ من جَ بَ وکل اَبَ نتیجہ دیگا لاشیٔ من جَ اَ اور دلیل اس نتیجہ دینے پر عکس صغریٰ اور صغریٰ کو کبریٰ کر دینا پھر عکس نتیجہ ہے۔ تیسری ضرب موجبہ جزئیہ صغریٰ اور سالبہ کلیہ کبریٰ سے (مرکب ہے) یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے تیرا قول بعض جَ بَ ولاشیٔ من اَبَ فلیس بعض جَ اَ چوتھی ضرب سالبہ جزئیہ صغریٰ اور موجبہ کلیہ کبریٰ سے (مرکب ہے) یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے تم کہتے ہو بعض جَ لیس بَ وکل اَبَ فبعض جَ لیس اَ ۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی شرطیں بیان فرماتے ہیں۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں۔ (۱) باعتبار کیف یعنی ایجاب وسلب کے اعتبار سے دونوں مقدموں کا مختلف ہونا یعنی صغریٰ اگر موجبہ ہے تو کبریٰ سالبہ ہونا چاہئے اور صغریٰ اگر سالبہ ہے تو کبریٰ موجبہ ہونا چاہئے۔ (۲) باعتبار کم یعنی کلیت اور جزئیت کے اعتبار سے کبریٰ کا کلیہ ہونا خواہ صغریٰ کلیہ ہو یا جزئیہ ہو۔ اور یہ دونوں شرطیں اس لئے لگائی جاتی ہیں کہ اگر ان کا لحاظ نہ کیا گیا تو نتیجہ میں اختلاف ہوگا یعنی ایک ہی ضرب میں قیاس تو صادق ہوگا مگر نتیجہ کبھی موجبہ ہوگا اور کبھی سالبہ ہوگا۔

اور یہ اختلافِ نتیجہ عدم انتاج کی دلیل ہے مثلاً ایک ضرب صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہو اختلاف فی الکیف کی شرط موجود نہ ہو تو اس وقت نتیجہ کبھی موجبہ ہوگا اور کبھی سالبہ ہوگا۔ جیسے کہا جائے کل انسان حیوان (صغریٰ موجبہ) وکل ناطقٍ حیوان (کبریٰ موجبہ) دیکھئے یہ ایک ضرب ہے جو صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہے اور قیاس بالکل صحیح ہے پس اس وقت نتیجہ موجبہ ہوگا یعنی کل انسان ناطق پھر صغریٰ تو یہی ہو۔ اور کبریٰ بدل جائے اور دونوں موجبہ ہوں اختلاف فی الکیف کی شرط موجود نہ ہو تو اس وقت نتیجہ سالبہ ہوگا جیسے کل انسان حیوانٌ (صغریٰ موجبہ) وکل فرسٍ حیوانٌ (کبریٰ موجبہ) دیکھئے یہ وہی ضرب ہے جو ابھی بیان کی گئی یعنی یہ بھی صغریٰ موجبہ اور کبریٰ موجبہ سے مرکب ہے لیکن یہاں نتیجہ سالبہ ہوگا یعنی لاشئ من الانسان بفرس کیونکہ نتیجہ اگر موجبہ ہو یعنی کل انسان فرسٌ تو یہ غلط ہوگا کیونکہ اس سے سارے انسان کا گھوڑا ہونا لازم آئے گا تو دیکھئے دونوں مثالوں میں ضرب ایک ہی ہے مگر پہلی مثال میں نتیجہ موجبہ آیا اور دوسری مثال میں سالبہ حالانکہ سالبہ نتیجہ آنا غلط ہے کیونکہ اس کے دونوں مقدمے موجبہ ہیں اور مقدمتین جب موجبہ ہوتے ہیں تو نتیجہ بھی موجبہ ہوتا ہے پس معلوم ہوا کہ اختلاف فی الکیف کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے نتیجہ میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلافِ نتیجہ اصولِ منطق کے پیش نظر عدم انتاج کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر دوسری شرط یعنی کلیت کبریٰ کا لحاظ نہ کیا گیا تو یہاں بھی نتیجہ میں اختلاف ہوگا مثلاً کل انسانٍ ناطقٌ وبعض الصاہل لیس بناطقٍ نتیجہ ہوگا بعض الانسان لیس بصاہلٍ اور اگر صغریٰ بدستور باقی رہے اور کبریٰ بدل جائے اور اس طرح قیاس کی ترکیب ہو کل انسانٍ ناطقٌ وبعض الحیوان لیس بناطقٍ تو نتیجہ موجبہ ہوگا یعنی بعض الانسان حیوان کیونکہ نتیجہ اگر سالبہ ہوا تو اس طرح ہوگا بعض الانسان لیس بحیوانٍ اور یہ بالکل غلط ہے تو دیکھئے ان دونوں مثالوں کی ضرب ایک ہے یعنی دونوں میں صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ ہے لیکن پہلی مثال میں نتیجہ سالبہ آیا اور دوسری مثال میں موجبہ اور یہ اختلاف نتیجہ اس وجہ سے ہوا کہ یہاں انتاج کی دوسری شرط کلیت کبریٰ مفقود ہے پس معلوم ہوا کہ کلیت کبریٰ کی شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے نتیجہ میں اختلاف ہوتا ہے۔ اور اختلافِ نتیجہ عدم انتاج کی دلیل ہے۔ الغرض شکل ثانی کے انتاج کی دو شرطیں ہیں (۱) باعتبار کیف اختلاف المقدمتین (۲) باعتبار کم کلیت کبریٰ ورنہ تو نتیجہ میں اختلاف لازم آئے گا جو عدمِ انتاج کا موجب ہے نیز شکل اول کی طرح یہاں بھی سولہ ضربوں کا احتمال ہے لیکن یہاں بھی صرف چار ضربیں ہی نتیجہ دیں گی۔ کیونکہ اختلاف فی الکیف کی شرط آٹھ ضربوں میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا وہ نتیجہ دینے سے ساقط ہیں اور کلیت کبریٰ کی شرط بقیہ چار ضربوں میں مفقود ہے لہٰذا یہ بھی ساقط ہوگئیں اور نتیجہ دینے والی ضربیں چار ہی رہ گئیں۔ لیکن شکل اول کی طرح اس شکل میں موجبہ نتیجہ نہیں آتا بلکہ صرف سالبہ ہی نتیجہ آئے گا۔ دو

ضربوں میں سالبہ کلیہ اور دو میں سالبہ جزئیہ۔

قولہ وضروبہ الناتجۃ :۔ یہاں سے مصنفؒ نتیجہ دینے والی چار ضربوں کو بیان فرما رہے ہیں ملاحظہ فرمائیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ نتیجہ سالبہ کلیہ ہوگا جیسے کل ج ب ولاشئی من اب نتیجہ ہوگا لاشئی من ج ا۔ (۲) صغریٰ سالبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ اس کا نتیجہ بھی سالبہ کلیہ ہوگا جیسے لاشئی من ج ب وکل اب نتیجہ ہوگا لاشئی من ج ا (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ نتیجہ ہوگا سالبہ جزئیہ جیسے بعض ج ب ولاشئی من اب نتیجہ ہوگا لیس بعض ج ا (۴) صغریٰ سالبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ اس کا نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا۔ جیسے بعض ج لیس ب وکل اب نتیجہ ہوگا بعض ج لیس ا۔

قولہ والدلیل علی ھذا الانتاج :۔ یہاں سے مصنفؒ ضرب اول کے سالبہ کلیہ نتیجہ دینے پر دلیل قائم فرما رہے ہیں۔ اس دلیل کو عکس کبریٰ کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ پہلے کبریٰ کا عکس کر دیا جائے اور اس عکس کو صغریٰ کے ساتھ ملایا جائے تو یہ شکل اول بن جائے گی اب حد اوسط کو گرا کر نتیجہ نکالا جائے تو یہ نتیجہ سالبہ کلیہ ہوگا پس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ ضرب اول کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے جیسے کل ج ب ولاشئی من اب دیکھئے یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے لہٰذا اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ یعنی لاشئی من ج ا ہوگا۔ اس کی دلیل عکس کبریٰ ہے یعنی لاشئی من اب کبریٰ کا عکس کر لیا جائے تو وہ عکس اس طرح ہوگا۔ لاشئی من ب ا اب اس عکس کو صغریٰ کل ج ب کے ساتھ ملا کر اس طرح کہا جائے کل ج ب ولاشئی من ب ا تو دیکھئے یہ شکل اول بن گئی کیونکہ اس میں حد اوسط ب ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے۔ اب حد اوسط کو گرائیں گے تو وہی سالبہ کلیہ نتیجہ نکلے گا جو شکل ثانی کی ضرب اول سے نکلا تھا۔ یعنی لاشئی من ج ا۔ اس سے واضح مثال ملاحظہ فرمائیں۔ مثلاً آپ نے کہا کل انسان حیوانٌ ولاشئی من الحجر بحیوان یہ شکل ثانی کی ضرب اول ہے لہٰذا اس کا نتیجہ سالبہ کلیہ لاشئی من الانسان بحجر ہوگا کیونکہ جب کبریٰ کا عکس کیا جائے تو عکس اس طرح ہوگا لاشئی من الحیوان بحجر اب اسے صغریٰ کے ساتھ ملا دیا جائے تو شکل اول اس طرح تیار ہوگی کل انسان حیوانٌ ولاشئی من الحیوان بحجر اب حد اوسط کو گرائیں گے تو وہی سالبہ کلیہ نتیجہ برآمد ہوگا جو شکل ثانی کی ضرب اول سے برآمد ہوا تھا۔ یعنی لاشئی من الانسان بحجر پس ثابت ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب اول کا نتیجہ سالبہ کلیہ آتا ہے۔

قولہ والدلیل علی الانتاج :۔ یہاں سے مصنفؒ ضرب ثانی کے نتیجہ دینے پر دلیل قائم فرما رہے ہیں اس دلیل کو عکس صغریٰ کہتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ صغریٰ کا عکس کر دیا جائے اور عکس کردہ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا دیا جائے تو یہ شکل اول بن جائے گی پھر اس سے جو نتیجہ برآمد ہوگا

اس کا عکس کر دیا جائے تو یہ وہی نتیجہ ہوگا جو شکل ثانی کی ضرب ثانی سے نکلا تھا یعنی سالبہ کلیہ۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی کا نتیجہ سالبہ کلیہ بالکل صحیح ہے جیسے لاشیٔ مِنَ الحجر بحیوان و کل انسانٍ حیوانٌ دیکھئے یہ شکل ثانی کی ضرب ثانی ہے لہٰذا اس سے سالبہ کلیہ نتیجہ نکلے گا یعنی لَاشَیٔ مِنَ الحجر بانسانٍ اس کی دلیل عکس صغریٰ ہے یعنی صغریٰ کا عکس کر دیا جائے اور اس طرح کہا جائے لَاشَیٔ مِنَ الحیوان بحجر اب اس عکس کردہ صغریٰ کو کبریٰ اور کبریٰ کو صغریٰ بنا کر اس طرح کہا جائے۔ کل انسان حیوانٌ و لَاشَیٔ من الحیوان بحجر تو یہ شکل اول بنی اب اس کے حد اوسط کو گرا یا جائے تو نتیجہ نکلے گا لاشیٔ مِنَ الانسان بحجر اب اس نتیجہ کا عکس کر دیا جائے تو اس طرح ہوگا لاشیٔ مِنَ الحجر بانسانٍ اور یہ وہی نتیجہ ہے جو شکل ثانی کی ضرب ثانی سے برآمد ہوا تھا بس ثابت ہوا کہ شکل ثانی کی ضرب ثانی سالبہ کلیہ نتیجہ دیتی ہے۔

واضح رہے کہ شکل ثانی کے نتائج پر چار طرح کی دلیلیں قائم کی جاتی ہیں۔ عکس کبریٰ۔ عکس صغریٰ دلیل خلف، دلیل افتراض۔ عکس کبریٰ اور عکس صغریٰ تو آپ نے یہاں پڑھ لیں۔ اور دلیل خلف و دلیل افتراض منطق کی بڑی کتابوں میں پڑھ لیں گے۔ :- نقشہ شکل ثانی :-

شرائط انتاج۔ اختلاف المقدمتین فی الکیف و کلیت الکبریٰ

نتیجہ	مثال کبریٰ	مثال صغریٰ	منتج غیر منتج	کبریٰ	صغریٰ	نمبر
×	×	یہاں اختلاف فی الکیف نہیں ہے	غیر منتج	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	١
×	×	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	"	موجبہ جزئیہ	"	٢
لاشیٔ مَنَ الانسان بحجر	لاشیٔ من الحجر بحیوان	کل انسان حیوانٌ	منتج	سالبہ کلیہ	"	٣
×	×	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	غیر منتج	سالبہ جزئیہ	"	٤
×	×	یہاں اختلاف فی الکیف نہیں ہے	"	موجبہ کلیہ	موجبہ جزئیہ	٥
×	×	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں	"	موجبہ جزئیہ	"	٦
بعض الحیوان لیس بفرس	لاشیٔ من الفرس بانسانٍ	بعض الحیوان انسانٌ	منتج	سالبہ کلیہ	"	٧
×	×	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	غیر منتج	سالبہ جزئیہ	"	٨
لاشیٔ من الحجر بانسانٍ	کل انسان حیوان	لاشیٔ من الحجر بحیوانٍ	منتج	موجبہ کلیہ	سالبہ کلیہ	٩
×	×	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	غیر منتج	موجبہ جزئیہ	"	١٠
×	×	یہاں اختلاف فی الکیف نہیں ہے	"	سالبہ کلیہ	"	١١

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے	X	X
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان لیس بانسان	کل ناطق انسانٌ	بعض الحیوان لیس بناطق
۱۴	"	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں کلیت کبریٰ نہیں ہے۔	X	X
۱۵	"	سالبہ کلیہ	"	یہاں اختلاف فی الکیف نہیں ہے	X	X
۱۶	"	سالبہ جزئیہ	"	یہاں دونوں شرطیں نہیں ہیں۔	X	X

فصل شَرْطُ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الثَّالِثِ كَوْنُ الصُّغْرٰى مُوْجَبَةً وَكَوْنُ اَحَدِ الْمُقَدَّمَتَيْنِ كُلِّيَّةً فَضُرُوْبُهُ النَّاتِجَةُ سِتَّةٌ اَحَدُهَا كُلُّ بَ جَ وَكُلُّ بَ اَ فَبَعْضُ جَ اَ وَثَانِيْهَا كُلُّ بَ جَ وَلَا شَيْءَ مِنْ بَ اَ فَبَعْضُ جَ لَيْسَ اَ وَثَالِثُهَا بَعْضُ بَ جَ وَكُلُّ بَ اَ فَبَعْضُ جَ اَ وَرَابِعُهَا بَعْضُ بَ جَ وَلَا شَيْءَ مِنْ بَ اَ فَبَعْضُ جَ لَيْسَ اَ وَخَامِسُهَا كُلُّ بَ جَ وَبَعْضُ بَ اَ فَبَعْضُ جَ اَ وَسَادِسُهَا كُلُّ بَ جَ وَبَعْضُ بَ لَيْسَ اَ فَبَعْضُ جَ لَيْسَ اَ

ترجمہ :۔ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی شرط صغریٰ کا موجبہ ہونا اور دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے۔ چنانچہ اس کی نتیجہ دینے والی ضربیں چھؔ ہیں۔ ان میں سے ایک کلّ ب ج وکلّ ب ا فبعضُ ج ا۔ اور دوسری کلّ ب ج ولا شئ من ب ا فبعضُ ج لیس ا۔ اور تیسری بعض ب ج و کل ب ا فبعض ج ا۔ اور چوتھی بعض ب ج ولا شئ من ب ا فبعض ج لیس ا، اور پانچویں کل ب ج وبعض ب ا فبعض ج ا، اور چھٹی کل ب ج وبعض ب لیس ا فبعض ج لیس ا ۔

توضیح :۔ یہ فصل شکل ثالث کے انتاج کی شرط سے متعلق ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ شکل ثالث کے نتیجہ دینے کی دو شرطیں ہیں (۱) باعتبار کیف صغریٰ کا موجبہ ہونا خواہ کبریٰ موجبہ ہو یا سالبہ ہو ۔ (۲) باعتبار کم مقدمتین میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا خواہ دوسرا کلیہ ہو یا جزئیہ۔ یہاں بھی سولہ ضربوں کا احتمال ہے لیکن صرف چھؔ ضربیں ہی نتیجہ دیں گی کیونکہ ایجاب صغریٰ کی شرط سے آٹھ ساقط ہوجائیں گی اور کسی ایک کے کلیہ ہونے کی شرط سے دو ساقط ہوجائیں گی ۔ بقیہ چھؔ ضربیں ہی باقی بچیں

جو شرائط انتاج پر پوری اترتی ہیں۔ پس دس ضربیں محض احتمال کے درجے میں ہیں۔ اور چھ ضربیں نتیجہ دینے والی ہیں (۱) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل بَ جَ۔ (صغریٰ موجبہ کلیہ) و کل بَ اَ (کبریٰ موجبہ کلیہ) نتیجہ موجبہ جزئیہ ہوگا یعنی بعض جَ اَ (۲) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا جیسے کل بَ جَ ولاشئ من بَ اَ نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا یعنی بعض جَ لیس اَ (۳) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ موجبہ کلیہ یہ ضرب موجبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے بعض بَ جَ وکل بَ اَ نتیجہ بعض جَ اَ آئے گا۔ (۴) صغریٰ موجبہ جزئیہ اور کبریٰ سالبہ کلیہ نتیجہ سالبہ جزئیہ ہوگا جیسے بعض بَ جَ ولاشئ من بَ اَ نتیجہ بعض جَ لیس اَ آئے گا (۵) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ موجبہ جزئیہ اس کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے جیسے کل بَ جَ وبعض بَ اَ نتیجہ ہوگا بعض جَ اَ (۶) صغریٰ موجبہ کلیہ اور کبریٰ سالبہ جزئیہ یہ ضرب سالبہ جزئیہ نتیجہ دیتی ہے جیسے کل بَ جَ وبعض بَ لیس اَ نتیجہ بعض جَ لیس اَ آئے گا۔ واضح رہے کہ اس شکل میں نتیجہ کلیہ نہیں ہوتا بلکہ ہمیشہ جزئیہ ہوتا ہے تین ضربوں میں موجبہ جزئیہ اور تین میں سالبہ جزئیہ۔

:- نقشہ شکل ثالث :-

شرائط انتاج۔ ایجاب صغریٰ اور مقدمتین میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا۔

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان حیوانٌ	کل انسان ناطقٌ	بعض الحیوان ناطقٌ
۲	"	موجبہ جزئیہ	"	کل انسان حیوانٌ	بعض الانسان عالمٌ	بعض الحیوان عالمٌ
۳	"	سالبہ کلیہ	"	کل انسان حیوانٌ	لاشئ من الانسان بحمار	بعض الحیوان لیس بحمار
۴	"	سالبہ جزئیہ	"	کل انسان حیوانٌ	بعض الانسان لیس بعالم	بعض الحیوان لیس بعالم
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	"	بعض الحیوان انسانٌ	کل حیوان جسمٌ	بعض الانسان جسم
۶	"	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں دوسری شرط مفقود ہے	X	X
۷	"	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسانٌ	لاشئ من الحیوان بحجر	بعض الانسان لیس بحجر
۸	"	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں دوسری شرط مفقود ہے	X	X
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	"	یہاں پہلی شرط مفقود ہے۔	X	X
۱۰	"	موجبہ جزئیہ	"	"	X	X
۱۱	"	سالبہ کلیہ	"	"	X	X

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱۲	سالبہ کلیہ	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں پہلی شرط مفقود ہے	X	X
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	،	،	X	X
۱۴	،	موجبہ جزئیہ	،	یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۱۵	،	سالبہ کلیہ	،	یہاں پہلی شرط مفقود ہے	X	X
۱۶	،	سالبہ جزئیہ	،	،، دونوں شرطیں مفقود ہیں	X	X

نوٹ :۔ یاد رکھئے کہ بعض افراد کے بارے میں اگر کسی حکم کا ثبوت ہو اور بعض سے سکوت ہو تو یہ سکوت عدم کی دلیل نہیں جیسے مثالِ مذکور میں بعض الانسان جسمٌ دیکھئے یہاں انسان کے بعض افراد کے لئے جسم کا ثبوت ہے اور بعض افراد سے سکوت ہے تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ دوسرے بعض افراد جسم نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر بعض افراد سے کسی حکم کی نفی ہو اور بعض سے سکوت ہو تو یہ سکوت دوسرے بعض افراد کے لئے ثبوت کی دلیل نہیں۔ مثلاً بعضُ الانسانِ لیسَ بحجرٍ دیکھئے یہاں انسان کے بعض افراد سے حجریت کی نفی ہے تو یہ اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ دوسرے بعض افرادِ انسان کے لئے حجریت کا ثبوت ہے

فَصْلٌ وَ شَرَائِطُ اِنْتَاجِ الشَّكْلِ الرَّابِعِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَ قِلَّةِ جَدْوَاهَا مَذْكُوْرَةٌ فِي الْمَبْسُوْطَاتِ فَلَا عَلَيْنَا لَوْ تَرَكْنَا ذِكْرَهَا وَ كَذَا شَرَائِطُ سَائِرِ الْاَشْكَالِ بِحَسْبِ الْجِهَةِ لَا يَتَحَمَّلُ اَمْثَالَ رِسَالَتِيْ هٰذِهٖ بِبَيَانِهَا

ترجمہ :۔ اور شکل رابع کے نتیجہ دینے کی شرطیں ان کے کثیر ہونے اور ان کے فائدے قلیل ہونے کے باوجود بسیط کتابوں میں مذکور ہیں۔ چنانچہ ہمارے اوپر کوئی حرج نہیں اگر ان کے ذکر کو چھوڑ دیا جائے۔ اور اسی طرح تمام شکلوں کی شرطیں جہت کے اعتبار سے۔ میرا اس جیسا رسالہ ان کے بیان کا تحمل نہیں کر سکتا۔

توضیح :۔ یہاں مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ شکل رابع کے انتاج کی شرطیں بڑی کتابوں میں مذکور ہیں اور چونکہ یہ کثیر ہیں اور ان کا فائدہ بھی کم ہے لہٰذا ان کو چھوڑ دینے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح جہت کے اعتبار سے اشکال اربعہ کے شرائط کو بیان کرنا میرے اس مختصر رسالہ کے مناسب نہیں۔ لہٰذا انھیں بھی ترک کیا جاتا ہے۔ لیکن بغرض افادہ شکل رابع کی شرطوں کو میں بیان کرتا ہوں تاکہ اس کی

حقیقت سمجھ میں آجائے تو سنئے شکل رابع کے انتاج کی دو شرطیں ہیں۔ باعتبار کم صغریٰ کا کلیہ ہونا اور باعتبار کیف دونوں مقدموں کا موجبہ ہونا۔ باعتبار کیف دونوں مقدموں کا ایجاب وسلب میں مختلف ہونا اور باعتبار کم دونوں میں سے کسی ایک کا کلیہ ہونا مگر یہ دونوں شرطیں مانعۃ الخلو کے طور پر ہیں مانعۃ الجمع کے طور پر نہیں یعنی اگر دونوں شرطیں جمع ہو جائیں تو کوئی حرج نہیں لیکن دونوں کا ارتفاع صحیح نہیں بلکہ کسی ایک کا پایا جانا ضروری ہے لہٰذا کسی ضرب میں اگر ایک شرط بھی پائی گئی تو وہاں نتیجہ برآمد ہوگا۔ اس شکل میں بھی سولہ ضربوں کا احتمال ہے لیکن ان میں سے صرف آٹھ ضربیں نتیجہ دیں گی بقیہ آٹھ ضربیں محض احتمال کے درجہ میں ہیں۔ ان کی تفصیل درج ذیل نقشہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

:- نقشہ شکل رابع :-

شرائط انتاج :- دونوں مقدموں کا موجبہ ہونا اور صغریٰ کا کلیہ ہونا یا دونوں مقدموں کا مختلف فی الکیف ہونا اور کسی ایک کا کلیہ ہونا

نمبر شمار	صغریٰ	کبریٰ	کیفیت	مثال صغریٰ	مثال کبریٰ	نتیجہ
۱	موجبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	کل انسان ناطق	کل کاتب انسان	بعض الناطق کاتب
۲	؍؍	موجبہ جزئیہ	؍؍	کل انسان ناطق	بعض الحیوان انسان	بعض الناطق حیوان
۳	؍؍	سالبہ کلیہ	؍؍	؍؍	لاشئی من الفرس بانسان	بعض الناطق لیس بفرس
۴	؍؍	سالبہ جزئیہ	؍؍	کل فرس صہال	بعض الانسان لیس بفرس	بعض الصہال لیس بانسان
۵	موجبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	غیر منتج	یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۶	؍؍	موجبہ جزئیہ	؍؍	؍؍	X	X
۷	؍؍	سالبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان انسان	لاشئی من الحجر بحیوان	بعض الانسان لیس بحجر
۸	؍؍	سالبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۹	سالبہ کلیہ	موجبہ کلیہ	منتج	لاشئی من الانسان بحمار	کل ناطق انسان	لاشئی من الحمار بناطق
۱۰	؍؍	موجبہ جزئیہ	؍؍	لاشئی من الحمار بانسان	بعض الناطق حمار	بعض الانسان لیس بناطق
۱۱	؍؍	سالبہ کلیہ	غیر منتج	یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۱۲	؍؍	سالبہ جزئیہ	؍؍	؍؍		X
۱۳	سالبہ جزئیہ	موجبہ کلیہ	منتج	بعض الحیوان لیس بحمار	کل فرس حیوان	بعض الحمار لیس بفرس
۱۴	؍؍	موجبہ جزئیہ	غیر منتج	یہاں دونوں شرطیں مفقود ہیں	X	X
۱۵	؍؍	سالبہ کلیہ	؍؍	؍؍	X	X
۱۶	؍؍	سالبہ جزئیہ	؍؍	؍؍	X	X

نوٹ :۔ اس شکل میں دو ضربوں کا نتیجہ موجبہ جزئیہ آتا ہے اول ایک کا سالبہ کلیہ اور پانچ کا سالبہ جزئیہ مذکورہ مثالوں سے واضح ہے غور کریں۔

فائدہ وَلَعَلَّكَ عَلِمْتَ مِمَّا أَلْقَيْنَا عَلَيْكَ أَنَّ النَّتِيجَةَ فِي الْقِيَاسِ تَتْبَعُ أَدْوَنَ الْمُقَدِّمَتَيْنِ فِي الْكَيْفِ وَالْكَمِّ وَالْأَدْوَنُ فِي الْكَيْفِ هُوَ السَّلْبُ وَفِي الْكَمِّ هُوَ الْجُزْئِيَّةُ فَالْقِيَاسُ الْمُرَكَّبُ مِنْ مُوجِبَةٍ وَسَالِبَةٍ يُنْتِجُ سَالِبَةً وَالْمُرَكَّبُ مِنْ كُلِّيَّةٍ وَجُزْئِيَّةٍ إِنَّمَا يُنْتِجُ جُزْئِيَّةً وَأَمَّا الْمُرَكَّبُ مِنَ الْكُلِّيَّتَيْنِ فَرُبَّمَا يُنْتِجُ كُلِّيَّةً وَقَدْ يُنْتِجُ جُزْئِيَّةً ؎

ترجمہ :۔ یہ فائدہ ہے اور شاید کہ تم نے جان لیا ان باتوں سے جن کو ہم نے تم پر القا کیا کہ قیاس کے اندر نتیجہ تابع ہوتا ہے دونوں مقدموں میں سے اس مقدمہ کے جو کیفیت اور کمیت میں کمتر ہو اور کیف میں کمتر سالبہ ہے اور کم میں جزئیہ ہے۔ چنانچہ وہ قیاس جو موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہو سالبہ نتیجہ دیتا ہے۔ اور وہ قیاس جو کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہو بلاشبہ یہ جزئیہ نتیجہ دیتا ہے اور بہر حال وہ قیاس جو دو کلیوں سے مرکب ہو تو بسا اوقات یہ کلیہ نتیجہ دیتا ہے اور کبھی جزئیہ نتیجہ دیتا ہے ؎

توضیح :۔ اس فائدہ کے تحت مصنفؒ ایک اصل اور ضابطہ بیان فرماتے ہیں جو اشکال اربعہ کے سلسلے میں نہایت ہی سودمند ہے۔ ضابطہ یہ ہے کہ قیاس کے اندر نتیجہ ہمیشہ ارذل (کمتر) کے تابع ہوتا ہے یعنی صغریٰ اور کبریٰ دونوں مقدموں میں سے جو مقدمہ کیفیت اور کمیت کے اعتبار سے ارذل اور کمتر ہوگا نتیجہ میں اسی کا لحاظ ہوگا۔ جیسا کہ اشکال اربعہ کی مثالوں سے ظاہر ہے۔ اور کیف یعنی ایجاب و سلب میں ارذل سلب ہے نیز کم یعنی کلیت اور جزئیت میں ارذل جزئیت ہے۔ لہٰذا اس ضابطہ کے پیش نظر جو قیاس موجبہ اور سالبہ سے مرکب ہو وہاں نتیجہ میں سالبہ کا اعتبار کیا جائے گا اور جو قیاس کلیہ اور جزئیہ سے مرکب ہو وہاں نتیجہ جزئیہ ہوگا اور جو قیاس دو کلیوں سے مرکب ہو یعنی صغریٰ بھی کلیہ ہو اور کبریٰ بھی کلیہ ہو تو وہاں نتیجہ کبھی کلیہ ہوگا اور کبھی جزئیہ۔ چنانچہ وہ قیاس اگر شکل اول ہے تو اس وقت کلیہ نتیجہ ہوگا۔ اور اگر شکل اول کے علاوہ اشکال ثلثہ میں سے کوئی اور شکل ہے تو اس وقت نتیجہ جزئیہ آئے گا۔

فائدہ :۔ اشکال اربعہ کی تعریف اور ان کے شرائط انتاج درج ذیل فارسی اشعار میں مذکور ہیں اگر ان کو یاد کر لیا جائے تو اشکال اربعہ کی حقیقت نوک زبان رہے گی ؎ اشکال اربعہ کی تعریف ؏

اوسط ار محمول صاد و ہم بود موضوع کاف ∴ داں تو او را شکل اول چارمیں بر عکس آں

در بود محمول ہر دو ہست آں شکل دوم ∴ در سوم موضوع ہر دو یاد دار ائے نکتہ داں

یہاں صاد سے مراد صغریٰ اور کاف سے مراد کبریٰ ہے اور اشعار کا ترجمہ یہ ہے۔ حد اوسط اگر صغریٰ کا محمول نیز کبریٰ کا موضوع ہو تو اس کو شکل اول جانو اور چہارم میں اس کے برعکس ہے (یعنی شکل چہارم میں حد اوسط شکل اول کے برعکس صغریٰ کا موضوع اور کبریٰ کا محمول ہوگا) اور اگر (حد اوسط) دونوں کا محمول ہے تو یہ شکل دوم ہے اور شکل سوم میں (حد اوسط) دونوں کا موضوع ہوگا اے باریک بین اسے یاد رکھ۔

شرائط انتاج بہ ضرب

جبِ کُکُ باول ست ثانی کُکُ وخلاف ❊ جبِ در سوم بکاف یک از ہر دو یاد دار

یا جیم ہر دو باشد و باکس بچار دمیں ❊ یا اختلاف ہر دو بکاف یکے شمار

یہاں جب سے مراد ایجاب صغریٰ اور کک سے مراد کلیت کبریٰ۔ نیز خلاف سے مراد دونوں مقدموں کا ایجاب وسلب میں مختلف ہونا ہے۔ اور کاف یکے سے مراد کسی ایک کا کلیہ ہونا ہے۔ نیز جیم سے مراد ایجاب اور کس سے مراد کلیت صغریٰ ہے۔ اشعار کا ترجمہ یہ ہے۔ ایجاب صغریٰ اور کلیت کبریٰ شکل اول میں ہے اور شکل ثانی میں کلیت کبریٰ۔ نیز اختلاف فی الکیف ہے۔ اور ایجاب صغریٰ شکل ثالث میں دونوں مقدموں میں سے کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ یاد رکھ۔ یا دونوں موجبہ ہوگا صغریٰ کے کلیہ ہونے کے ساتھ شکل رابع میں یا دونوں کا مختلف فی الکیف ہونا کسی ایک کے کلیہ ہونے کے ساتھ شمار کر لو!!

فصل فِی الاِقتِرَانِیَاتِ مِنَ الشَّرطِیَّاتِ وَحَالُهَا فِی الاَشکَالِ الاَربَعَةِ وَالضُّرُوبِ المُنتِجَةِ وَالشَّرَائِطِ المُعتَبَرَةِ کَحَالِ الاِقتِرَانِیَاتِ مِنَ الحَملِیَّاتِ سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ مِثَالُ الشَّکلِ الاَوَّلِ فِی المُتَّصِلَةِ کُلَّمَا کَانَ زَیدٌ اِنسَانًا کَانَ حَیَوَانًا وَکُلَّمَا کَانَ حَیَوَانًا کَانَ جِسمًا یُنتِجُ کُلَّمَا کَانَ زَیدٌ اِنسَانًا کَانَ جِسمًا مِثَالُ الشَّکلِ الثَّانِی کُلَّمَا کَانَ زَیدٌ اِنسَانًا کَانَ حَیَوَانًا وَلَیسَ البَتَّةَ اِذَا کَانَ حَجَرًا کَانَ حَیَوَانًا یُنتِجُ لَیسَ البَتَّةَ اِن کَانَ زَیدٌ اِنسَانًا کَانَ حَجَرًا مِثَالُ الثَّالِثِ مِنهَا کُلَّمَا کَانَ زَیدٌ اِنسَانًا کَانَ حَیَوَانًا وَکُلَّمَا کَانَ زَیدٌ اِنسَانًا کَانَ کَاتِبًا یُنتِجُ قَد یَکُونُ اِذَا کَانَ زَیدٌ حَیَوَانًا کَانَ کَاتِبًا وَاَمَّا الاِقتِرَانُ الشَّرطِیُّ المُؤَلَّفُ مِنَ المُنفَصِلَاتِ مِثَالُهُ مِنَ الشَّکلِ الاَوَّلِ اِمَّا کُلُّ اَ بَ اَو کُلُّ جَ دَ وَدَائِمًا کُلُّ دَ هَ اَو کُلُّ دَ زَ یُنتِجُ دَائِمًا اِمَّا کُلُّ اَ بَ اَو کُلُّ جَ هَ اَو کُلُّ دَ زَ وَاَمَّا الاِقتِرَانُ الشَّرطِیُّ المُرَکَّبُ مِن حَملِیَّةٍ وَمُتَّصِلَةٍ فَکَقَولِنَا کُلَّمَا کَانَ بَ جَ فَکُلُّ جَ اَو کُلُّ دَ اَ یُنتِجُ کُلَّمَا کَانَ بَ جَ فَکُلُّ جَ اَ وَعَلٰی هٰذَا القِیَاسِ بَاقِی التَّرکِیبَاتِ

ترجمہ:۔ یہ فصل شرطیات کے اقترانیات کے بیان میں ہے اور ان کا حال اشکال اربعہ کے منعقد ہونے میں نیز ضروب منتجہ اور شرائط معتبرہ میں حملیات کے اقترانیات کے حال کی طرح ہے برابر برابر۔ شکل اول کی مثال متصلہ میں کلما کان زید انسانا کان حیوانا وکلما کان حیوانا کان جسما ہے نتیجہ دے گا کلما کان زید انسانا کان جسما۔ شکل ثانی کی مثال کلما کان زید انسانا کان حیوانا ولیس البتہ اذا کان حجرا کان حیوانا نتیجہ دے گا لیس البتہ ان کان زید انسانا کان حجرا۔ ان میں سے ثالث کی مثال کلما کان زید انسانا کان حیوانا وکلما کان زید انسانا کان کاتبا نتیجہ دے گا قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا۔ اور بہر حال وہ اقترانی شرطی جو چند منفصلہ سے مرکب ہو اس کی مثال شکل اول سے اِمّا کلُّ اَ بَ اَو کلُّ جَ دَ و دائما کل دَ ہَ او کل دَ زَ نتیجہ دے گا دائما اِمّا کلُّ اَ بَ او کل جَ ہَ او کل دَ زَ اور بہر حال وہ اقترانی شرطی جو حملیہ اور متصلہ سے مرکب ہو تو جیسے ہمارا قول کلما کان بَ جَ فکل جَ اَ وکل ءَ اَ نتیجہ دے گا کلما کان بَ جَ فکل جَ اَ اور اسی قیاس پر باقی ترکیبیں ہیں۔"

توضیح:۔ ماقبل میں جو اشکال اربعہ کو بیان کیا گیا وہ خالص حملیات سے مرکب ہوتی تھیں۔ یہاں سے مصنفؒ ان اشکال کو بیان فرماتے ہیں جو خالص شرطیات یا شرطیہ اور حملیہ دونوں سے مرکب ہوتی ہیں۔ یاد رکھئے کہ حملیات جس طرح بدیہی اور نظری ہوتے ہیں اور نظری ہونے کی صورت میں حجت کے محتاج ہوتے ہیں جس کے لئے اشکال اربعہ کا انعقاد کیا جاتا ہے اسی طرح شرطیات بھی کبھی بدیہی ہوتے ہیں جیسے کلما کانت الشمس طالعۃ فالنہار موجودٌ اور کبھی نظری ہوتے ہیں جیسے متٰی وُجِدَ الممکن وُجِدَ الواجب لہٰذا ان کی معرفت کے لئے بھی حجت قائم کرنے کی ضرورت پڑی جسکے لئے یہاں بھی اشکال اربعہ کا انعقاد کیا جائے گا۔ چنانچہ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ قضیہ حملیہ کے قیاس اقترانی کی طرح قضیہ شرطیہ کے قیاس اقترانی کا حال ہے لہٰذا جس طرح وہاں چار شکلیں منعقد کی گئی تھیں اسی طرح یہاں بھی چار شکلیں منعقد کی جائیں گی۔ اور جس طرح وہاں ہر شکل میں سولہ ضربوں کا احتمال تھا جن میں کچھ نتیجہ دینے والی تھیں اور کچھ نہیں اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور جس طرح وہاں اشکال اربعہ میں چند شرائط کا اعتبار تھا وہ شرطیں یہاں بھی معتبر ہوں گی۔ گویا دونوں ان امور میں برابر کے حصہ دار ہیں۔ پس قضیہ شرطیہ میں حد اوسط اگر صغریٰ میں تالی کی جگہ اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ ہے تو یہ شکل اول ہے اور اگر اس کے برعکس صغریٰ میں مقدم کی جگہ اور کبریٰ میں تالی کی جگہ ہے تو یہ شکل رابع ہے اور اگر صغریٰ وکبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ ہے تو یہ شکل ثانی ہے اور اگر دونوں میں مقدم کی جگہ ہے تو یہ شکل ثالث ہے یہ یاد رکھئے کہ قضیہ شرطیہ سے مرکب ہونے والے قیاس اقترانی کی پانچ صورتیں ہیں۔

(۱) صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں (۲) دونوں منفصلہ ہوں (۳) ایک متصلہ اور ایک حملیہ ہو (۴) ایک منفصلہ اور ایک حملیہ ہو (۵) ایک متصلہ اور ایک منفصلہ ہو۔ ان پانچوں صورتوں میں سے ہر ایک میں اشکال اربعہ کا انعقاد ہوگا۔ مصنفؒ نے ان صورتوں میں سے پہلی صورت کے اندر تین شکلوں کا انعقاد کر کے مثالیں پیش کی ہیں شکل رابع کو قلتِ فائدہ کے پیش نظر ترک کر دیا ہے۔ اور دوسری تیسری صورتوں کے اندر شکل اول کو جاری فرما کر مثالیں دی ہیں اور بقیہ دو صورتوں کو اختصار کے پیش نظر چھوڑ دیا۔ میں آخر میں ان دونوں صورتوں کے اندر شکل اول جاری کر کے مثال دوں گا بقیہ شکلیں اور ہر شکل کے ضروب منتجہ کو آپ اسی پر قیاس کرتے ہوئے مثالیں نکال لیں گے۔

اب ہر ایک صورت کی مثال ملاحظہ فرمائیں۔ شکل اول کی مثال جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں شرطیہ متصلہ ہوں جیسے کلما کان زیدٌ انسانا کان حیوانا (صغریٰ متصلہ) وکلما کان حیوانا کان جسما (کبریٰ متصلہ) دیکھئے یہ قضیہ شرطیہ قیاس اقترانی کی شکل اول ہے کیونکہ یہاں حد اوسط کان حیوانا ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے اور چونکہ یہ دونوں قضیے متصلہ موجبہ کلیہ ہیں لہٰذا یہ شکل اول کی ضرب اول ہے۔ اب حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ کلیہ ہوگا یعنی کلما کان زید انسانا کان جسما۔ اور شکل ثانی کی مثال جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے کلما کان زیدٌ انسانا کان حیوانا (صغریٰ) ولیس البتۃ اذا کان حجرا کان حیوانا (کبریٰ) یہ شکل ثانی ہے کیونکہ یہاں حد اوسط کان حیوانا ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں تالی کی جگہ واقع ہے اور صغریٰ متصلہ موجبہ کلیہ ہے اور کبریٰ متصلہ سالبہ کلیہ ہے پس حد اوسط کو گرا کر نتیجہ سالبہ کلیہ آئے گا یعنی لیس البتۃ ان کان زید انسانا کان حجرا۔ شکل ثالث کی مثال جس کا صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ ہوں جیسے کلما کان زیدٌ انسانا کان حیوانا (صغریٰ) وکلما کان زید انسانا کان کاتبا (کبریٰ) یہاں حد اوسط کان زیدٌ انسانا ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں مقدم کی جگہ واقع ہے لہٰذا یہ قیاس اقترانی شرطی کی شکل ثالث ہے یہاں صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ موجبہ کلیہ ہیں۔ اور چونکہ شکل ثالث کا نتیجہ موجبہ کلیہ نہیں آتا لہٰذا حد اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ جزئیہ آئے گا یعنی قد یکون اذا کان زید حیوانا کان کاتبا۔ مذکورہ تینوں مثالیں قیاس اقترانی شرطی کی پانچ صورتوں میں سے پہلی صورت کی تھیں کیونکہ ان تینوں میں صغریٰ اور کبریٰ دونوں متصلہ تھے۔ اب دوسری صورت کی مثال سنئے۔

شکل اول کی مثال جو صغریٰ منفصلہ اور کبریٰ منفصلہ سے مرکب ہو جیسے اِمّا کل اَب او کل جَ دَ (صغریٰ منفصلہ) دائما کل دَ ہٗ او کل دَزَ (کبریٰ منفصلہ) یہ قیاس اقترانی شرطی کی دوسری صورت ہے حد اوسط اس میں دَ ہے جو صغریٰ کے اندر تالی اور کبریٰ کے اندر مقدم کی جگہ واقع ہے۔ پس یہ شکل اول ہوئی اب حد اوسط

کو گرائیں گے تو نتیجہ موجبہ کلیہ برآمد ہوگا یعنی دائمًا اما کل اَ بَ او کل جَ ہَ او کل دَ زَ اس سے واضح مثال یہ ہوگی دائمًا اما ان یکون العدد زوجًا واما ان یکون فردًا (صغریٰ منفصلہ) ودائمًا اما ان یکون الزوج زوج الزوج اویکون زوج الفرد (کبریٰ منفصلہ) یہاں حدِ اوسط زوج ہے اس کو گرا دیا جائے گا۔ تو نتیجہ موجبہ کلیہ برآمد ہوگا یعنی دائمًا اما ان یکون العدد فردًا واما ان یکون زوج الزوج اویکون زوج الفرد۔ اور اقترانی شرطی کی تیسری صورت یعنی جس میں ایک متصلہ اور دوسرا حملیہ ہو اس کی مثال جیسے کلما کان بَ جَ فکل جَ ءَ (صغریٰ متصلہ) وکل ءَ اَ (کبریٰ حملیہ) یہاں حدِ اوسط ءَ ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں موضوع واقع ہے پس یہ شکل اول ہوئی اب حدِ اوسط کو گرائیں گے تو نتیجہ ہوگا کلما کان بَ جَ فکل جَ اَ۔ اس سے واضح مثال یہ ہوگی کلما کانَ ہٰذا الشئی انسانًا کانَ حیوانًا (صغریٰ متصلہ) وکل حیوان جسمٌ (کبریٰ حملیہ) یہاں حدِ اوسط حیوان ہے پس اس کو گرا کر نتیجہ آئے گا کلما کانَ ہٰذا الشئی انسانًا کانَ جسمًا۔

اب وعدہ کے مطابق آخر والی دونوں صورتوں کی مثال ملاحظ فرمائیں چوتھی صورت کی مثال جیسے ہٰذا عددٌ (صغریٰ حملیہ) ودائمًا اِمّا اَنْ یکونَ العددُ زوجًا او فردًا (کبریٰ منفصلہ) یہاں حدِ اوسط عدد ہے جو صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے نتیجہ ہوگا ہٰذا اما ان یکونَ زوجًا او فردًا۔ اور پانچویں صورت کی مثال جیسے کلما کانَ ہٰذا الشئی اربعۃ فہو عددٌ (صغریٰ متصلہ) ودائمًا اما اَنْ یکونَ العددُ فردًا اَویکونَ زوجًا (کبریٰ منفصلہ) یہاں حدِ اوسط عدد ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم واقع ہے۔ پس یہ شکل اول ہوئی حدِ اوسط کو گرا کر نتیجہ اس طرح برآمد ہوگا کلما کانَ ہٰذا الشئی اربعۃ فہو اما اَنْ یکونَ فردًا او زوجًا۔ اور قیاس اقترانی شرطی کی شکل رابع اس طرح ہوگی کلما کانَ النہارُ موجودًا کانَ العالَمُ مُضیئًا (صغریٰ متصلہ) وکلما کانتِ الشمسُ طالعۃً کانَ النہارُ موجودًا (کبریٰ متصلہ) یہاں حدِ اوسط کانَ النہارُ موجودًا ہے جو صغریٰ میں مقدم اور کبریٰ میں تالی واقع ہے اسے گرا کر نتیجہ اس طرح نکلے گا قد یکون اذا کانَ العالَمُ مضیئًا کانتِ الشمسُ طالعۃً۔

فصلٌ فِی القِیَاسِ الاِسْتِثْنَائِیّ وَھُوَ مُرَکَّبٌ مِنْ مُقَدَّمَتَیْنِ اَیْ قَضِیَّتَیْنِ اِحْدٰھُمَا شَرْطِیَّۃٌ وَالاُخْرٰی حَمْلِیَّۃٌ وَیَتَخَلَّلُ بَیْنَھُمَا کَلِمَۃُ الاِسْتِثْنَاءِ اَعْنِیْ اِلَّا وَاَخَوَاتِھَا وَمِنْ ثَمَّ یُسَمّٰی اِسْتِثْنَائِیًّا فَاِنْ کَانَتِ الشَّرْطِیَّۃُ مُتَّصِلَۃً فَاسْتِثْنَاءُ عَیْنِ الْمُقَدَّمِ یُنْتِجُ عَیْنَ التَّالِیْ وَاسْتِثْنَاءُ نَقِیْضِ التَّالِیْ یُنْتِجُ رَفْعَ الْمُقَدَّمِ کَمَا تَقُوْلُ کُلَّمَا کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَۃً کَانَ النَّھَارُ مَوْجُوْدًا لٰکِنَّ الشَّمْسَ طَالِعَۃٌ

يُنْتِجُ فَالنَّهَارُ مَوْجُوْدٌ لٰكِنَّ النَّهَارَ لَيْسَ بِمَوْجُوْدٍ يُنْتِجُ فَالشَّمْسُ لَيْسَتْ بِطَالِعَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مُنْفَصِلَةً حَقِيْقِيَّةً فَاسْتِثْنَاءُ عَيْنِ اَحَدِهِمَا يُنْتِجُ نَقِيْضَ الْاٰخَرِ وَبِالْعَكْسِ وَفِيْ مَانِعَةِ الْجَمْعِ يُنْتِجُ الْقِسْمُ الْاَوَّلُ دُوْنَ الثَّانِيْ وَفِيْ مَانِعَةِ الْخُلُوِّ الْقِسْمُ الثَّانِيْ دُوْنَ الْاَوَّلِ وَهٰهُنَا قَدِ انْتَهَتْ مَبَاحِثُ الْقِيَاسِ بِالْقَوْلِ الْمُجْمَلِ وَالتَّفْصِيْلُ مَوْكُوْلٌ اِلَى الْكُتُبِ الطِّوَالِ وَالْاٰنَ نَذْكُرُ طَرَفًا مِنْ لَوَاحِقِ الْقِيَاسِ

ترجمہ :۔ یہ فصل قیاس استثنائی کے بیان میں ہے اور وہ مرکب ہے دو مقدموں یعنی ایسے دو قضیوں سے جن میں کا ایک شرطیہ اور دوسرا حملیہ ہو اور ان دونوں کے درمیان کلمۂ استثنا متخلل ہو (واقع ہو) یعنی اِلَّا اور اس کے اخوات اور اسی وجہ سے اس کا نام استثنائی رکھا جاتا ہے۔ پس اگر شرطیہ متصلہ ہے تو عین مقدم کا استثنار عین تالی نتیجہ دیتا ہے اور نقیض تالی کا استثنار رفع مقدم (مقدم کو اٹھا دینے کا) نتیجہ دیتا ہے۔ جیسا کہ تم کہتے ہو کلما کَانَتِ الشَّمْسُ طَالِعَةً کَانَ النَّہارُ موجودًا لکن الشمسُ طالعۃٌ نتیجہ دے گا فَالنہارُ موجودٌ لکن النہارَ لیس بموجودٍ نتیجہ دے گا فالشمسُ لیست بطالعۃ اور اگر شرطیہ منفصلہ حقیقیہ ہے تو ان دونوں میں سے ایک کے عین کا استثنار نتیجہ دیتا ہے دوسرے کی نقیض کا اور برعکس (یعنی ایک کی نقیض کا استثنار دوسرے کے عین کا نتیجہ دیتا ہے) اور مانعۃ الجمع میں نتیجہ دے گا قسم اول نہ کہ قسم ثانی اور مانعۃ الخلو میں قسم ثانی نہ کہ قسم اول اور یہاں قیاس کی بحثیں مکمل ہو گئیں مجمل قول کے ساتھ اور تفصیل طویل کتابوں کے سپرد ہے اور اب ہم قیاس کے لواحق سے کچھ ذکر کرتے ہیں۔

توضیح :۔ ماقبل میں قیاس کی دو قسمیں بتائی گئی تھیں۔ اقترانی اور استثنائی۔ یہاں تک اقترانی کی تعریف اس کے اقسام اور احکام سے بحث تھی۔ اب مصنفؒ قیاس شرطی استثنائی کی بحث شروع فرما رہے ہیں۔ استثنائی کی تعریف گذر چکی ہے یعنی ایسا قیاس جس میں نتیجہ یا نقیض نتیجہ بالترتیب مذکور ہو تو وہ قیاس استثنائی ہے۔ یہاں سے مصنفؒ اس کے اجزائے ترکیبیہ اور طریقۂ انتاج کو بیان فرماتے ہیں کہ قیاس استثنائی دو مقدموں یعنی ایسے دو قضیوں سے مرکب ہوتا ہے جن میں کا ایک شرطیہ ہوگا خواہ متصلہ ہو یا منفصلہ اور دوسرا حملیہ ہوگا اور ان دونوں کے درمیان حرف استثنار یعنی اِلَّا اور اس کے اخوات لکن وغیرہ مذکور ہونگے جس کے ذریعہ عین مقدم

یا عین تالی۔ نقیض مقدم یا نقیض تالی کا استثنار کیا جائے گا۔ اور اسی وجہ سے کہ اس میں حرف استثنار مذکور ہوتا ہے اس قیاس کو قیاس استثنائی کہتے ہیں۔ اب اگر پہلا مقدمہ شرطیہ متصلہ ہے تو اس کا نام قیاس استثنائی متصل رکھا جاتا ہے اس کے نتیجہ دینے کے دو طریقے ہیں اول یہ کہ عین مقدم کا استثنار کر دیا جائے تو نتیجہ عین تالی ہوگا جیسے کلما کانت الشمسُ طالعۃً کانَ النہار موجوداً لکن الشمس طالعۃٌ نتیجہ دے گا فالنہارُ موجودٌ دیکھئے یہاں عین مقدم الشمس طالعۃٌ ہے اور عین تالی النہارُ موجودٌ ہے۔ اب عین مقدم کا استثنار کیا گیا اور حرف استثنار (لکن) داخل کر کے اس طرح کہا گیا لکن الشمس طالعۃٌ تو نتیجہ عین تالی آیا یعنی فالنہار موجودٌ۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نقیض تالی کا استثنار کر دیا جائے تو نتیجہ رفع مقدم ہوگا۔ یعنی مقدم کا سلب کر دینا جیسے کلما کانت الشمسُ طالعۃً کانَ النہار موجوداً لکن النہار لیس بموجودٍ نتیجہ دے گا فالشمسُ لیست بطالعۃ دیکھئے یہاں نقیض تالی یعنی النہارُ لیسَ بموجودٍ کا استثنار کر کے کہا گیا لکن النہار لیسَ بموجودٍ تو نتیجہ رفع مقدم یعنی مقدم کا سلب آیا یعنی فالشمسُ لیستْ بطالعۃ اور اگر پہلا مقدمہ شرطیہ منفصلہ ہے تو اس کا نام قیاس استثنائی منفصل رکھا جاتا ہے۔ اس کے انتاج کی دو قسمیں ہیں۔ اول استثنار عین ثانی بالعکس یعنی استثنار نقیض پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں۔ بس انتاج کے کل چار طریقے ہوئے جن کو مصنفؒ نے فاستثنار عین احدہما الخ میں اجمالاً بیان کیا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مقدم اور تالی میں سے کسی ایک کے عین کا استثنار کر دیا جائے تو نتیجہ دوسرے کی نقیض آئے گا پس اگر مقدم کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا۔ اور اگر عین تالی کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا۔ اور اس کے برعکس یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کی نقیض کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ دوسرے کا عین ہوگا۔ الغرض انتاج کے چار طریقے ہوئے۔ اول یہ کہ عین مقدم کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا۔ دوم یہ کہ عین تالی کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا۔ سوم یہ کہ نقیض مقدم کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ عین تالی ہوگا۔ چہارم یہ کہ نقیض تالی کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ عین مقدم ہوگا۔ چنانچہ وہ شرطیہ منفصلہ اگر مانعۃ الجمع ہے تو نتیجہ میں پہلی قسم آئے گی نہ کہ دوسری قسم یعنی اول اور دوم جو پہلی قسم کی دو صورتیں ہیں نتیجہ میں آئیں گی۔ جیسے دائماً اما ان یکون ہذا الشیئ شجراً او حجراً دیکھئے یہ قضیہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الجمع ہے اب اگر اس کے عین مقدم کا استثنار کیا جائے اور کہا جائے لکنہ شجر تو نتیجہ نقیض تالی آئے گا یعنی فہو لیسَ بحجر اور اگر عین تالی کا استثنار کیا جائے۔ اور کہا جائے لکنہ حجر تو نتیجہ نقیض مقدم آئے گا یعنی فہو لیس بشجر اور اگر وہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے تو نتیجہ میں دوسری قسم آئے گی۔

یہ کہ پہلی قسم یعنی سوم اور چہارم جو دوسری قسم بالعکس کہ دو صورتیں ہیں۔ یہی نتیجہ میں آئیں گی۔ جیسے دائما اما ان یکون زید فی البحر ولا یغرق۔ دیکھئے یہ شرطیہ منفصلہ مانعۃ الخلو ہے اب اگر نقیض مقدم کا استثنا کیا جائے اور کہا جائے لکنہ لا فی البحر تو نتیجہ عین تالی ہوگا یعنی فہو لا یغرق اور اگر نقیض تالی کا استثنار کیا جائے اور کہا جائے لکنہ یغرق تو نتیجہ عین مقدم ہوگا یعنی فہو فی البحر۔

الغرض شرطیہ منفصلہ کے چار طریقہ انتاج میں سے پہلے دونوں طریقے منفصلہ مانعۃ الجمع میں جاری ہوں گے اور آخر والے دونوں طریقے منفصلہ مانعۃ الخلو میں جاری ہوں گے۔ یہی خلاصہ ہے مصنفؒ کے قول وفی مانعۃ الجمع ینتج القسم الاول وفی مانعۃ الخلو القسم الثانی کا۔

واضح رہے کہ وہ شرطیہ منفصلہ اگر حقیقیہ ہے تو اس میں انتاج کے چاروں طریقے جاری ہوں گے یعنی عین مقدم کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا اور اگر عین تالی کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا اور اگر نقیض مقدم کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ عین تالی ہوگا اور اگر نقیض تالی کا استثنار کیا جائے تو نتیجہ عین مقدم ہوگا۔ جیسے ہٰذا العدد اما زوج او فرد۔ دیکھئے یہ شرطیہ منفصلہ حقیقیہ ہے اب اس میں عین مقدم کا استثنار کیا جائے اور کہا جائے لکنہ زوج تو نتیجہ نقیض تالی ہوگا۔ یعنی فہو لیس بفرد اور اگر عین تالی کا استثنار کیا جائے اور کہا جائے لکنہ فرد تو نتیجہ نقیض مقدم ہوگا یعنی فہو لیس بزوج اور اگر نقیض مقدم کا استثنار کیا جائے اور کہا جائے لکنہ لیس بزوج تو نتیجہ عین تالی ہوگا یعنی فہو فرد اور اگر نقیض تالی کا استثنار کیا جائے۔ اور کہا جائے لکنہ لیس بفرد تو نتیجہ عین مقدم ہوگا یعنی فہو زوج۔ یہاں تک اجمالاً قیاس کی بحثیں مکمل ہوگئیں۔ ان کی تفصیل بڑی بڑی کتابوں میں مذکور ہے وہاں پڑھ لیں گے۔ اب مصنفؒ قیاس کے متعلق چند باتیں مزید ذکر فرمائیں گے جنہیں لواحق قیاس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

فصل اَلْاِسْتِقْرَاءُ هُوَ الْحُکْمُ عَلٰی کُلِّیٍّ بِتَتَبُّعِ اَکْثَرِ الْجُزْئِیَّاتِ کَقَوْلِنَا کُلُّ حَیَوَانٍ یُحَرِّکُ فَکَّہُ الْاَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ لِاَنَّا اِسْتَقْرَیْنَا اَیْ تَتَبَّعْنَا الْاِنْسَانَ وَالْفَرَسَ وَالْبَعِیْرَ وَالْحَمِیْرَ وَالطُّیُوْرَ وَالسِّبَاعَ فَوَجَدْنَاکُلَّهَا کَذٰلِکَ فَحَکَمْنَا بَعْدَ تَتَبُّعِ هٰذِهِ الْجُزْئِیَّاتِ الْمُتَفَرِّقَةِ اَنَّ کُلَّ حَیَوَانٍ یُحَرِّکُ فَکَّهُ الْاَسْفَلَ عِنْدَ الْمَضْغِ وَالْاِسْتِقْرَاءُ لَا یُفِیْدُ الْیَقِیْنَ وَاِنَّمَا یُحَصِّلُ الظَّنَّ الْغَالِبَ لِجَوَازِ اَنْ لَّا یَکُوْنَ جَمِیْعُ اَفْرَادِ هٰذَا الْکُلِّیِّ بِهٰذِهِ الْحَالَةِ کَمَا یُقَالُ اِنَّ التِّمْسَاحَ لَیْسَ عَلٰی هٰذِهِ الصِّفَةِ بَلْ یُحَرِّکُ فَکَّهُ الْاَعْلٰی

ترجمہ :۔ استقراء حکم لگانا ہے کل پر اکثر جزئیات کو تلاش کرکے جیسے ہمارا قول کل حیوان یحرک فکہ الاسفل عند المضغ (ہر حیوان اپنے نیچے کے جبڑے کو ہلاتا ہے چبانے کے وقت) اس لئے کہ ہم نے استقراء کیا یعنی تلاش کیا انسان، گھوڑے، اونٹ، گدھے، پرندے اور درندے کو تو ہم نے سب کو اسی طرح پایا۔ چنانچہ ہم نے حکم لگا دیا ان تلاش کردہ جزئیات کے تتبع کے بعد کہ ہر حیوان اپنے نچلے جبڑا کو حرکت دیتا ہے چبانے کے وقت۔ اور استقراء یقین کا فائدہ نہیں دیتا۔ بلاشبہ یہ ظن غالب حاصل کراتا ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ اس کلی کے تمام افراد اس حالت کے ساتھ نہیں ہیں۔ جیساکہ کہا جاتا ہے کہ گھڑیال اس صفت پر نہیں ہے بلکہ وہ اپنے اوپر کا جبڑا ہلاتا ہے ۔

توضیح :۔ ماقبل میں حجت کی تین قسمیں بیان کی گئی تھیں۔ قیاس، استقراء، تمثیل۔ مصنفؒ جب پہلی قسم قیاس کے بیان سے فارغ ہوئے تو اب دوسری قسم استقراء کو بیان فرماتے ہیں۔ استقراء کے لغوی معنی تتبع اور تلاش کے ہیں۔ اور اصطلاح منطق میں کسی کلی کے جزئیات کے حالات کی تفتیش کرکے ان کے کسی خاص وصف کا حکم پوری کلی پر لگانا استقراء کہلاتا ہے۔ مثلاً طلبۂ مدارس عربیہ یہ ایک کلی ہے اس کے جزئیات مدارس عربیہ میں پڑھنے والے ہر ہر طالب علم ہیں اب ان جزئیات کے حالات میں غور کیا تو ان کے اندر ایک خاص وصف نیک ہونا معلوم ہوا۔ اب اس خاص وصف کا حکم کلی یعنی طلبہ مدارس عربیہ پر لگایا اور کہا کہ طلبہ مدارس عربیہ نیک ہوتے ہیں یہی استقراء ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔ استقراء تام اور غیر تام۔ تام وہ استقراء ہے جس میں کلی کے تمام جزئیات کی تفتیش کرکے حکم لگایا گیا ہو جیسے کل جسم اما جماد او حیوان او نبات وکل واحد منہا متحیز فکل جسم متحیز۔ دیکھئے یہاں جسم ایک کلی ہے جس کے افراد جمادات، حیوان، نباتات ہیں۔ اب ان تمام جزئیات کے اندر غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہ سب متحیز ہیں یعنی کسی نہ کسی حیز اور مکان میں ہیں۔ بس ان جزئیات کی کلی یعنی جسم پر حکم لگا دیا کہ ہر جسم متحیز ہے یہی استقراء تام ہے۔ اس استقراء کا حکم یہ ہے کہ یہ مفید یقین ہوتا ہے اس میں شک کی گنجائش نہیں ہوتی۔

غیر تام :۔ وہ استقراء ہے جس میں کلی کے تمام جزئیات کی تفتیش کرکے حکم نہ لگایا گیا ہو بلکہ اکثر جزئیات میں غور کرکے پوری کلی پر حکم لگایا گیا ہو۔ جیسے ہر حیوان چبانے کے وقت اپنے نچلے جبڑا کو ہلاتا ہے۔ دیکھئے حیوان ایک کلی ہے جس کے افراد اور جزئیات انسان، گھوڑے، اونٹ، گدھے، چرند پرند، درندے کتے وغیرہ ہیں۔ اب ان جزئیات کے اندر غور کیا تو معلوم ہوا کہ یہ سب چبانے کے وقت

اپنے نچلے جبڑے کو ہلاتے ہیں پس ان اکثر جزئیات کے حالات میں غور کر کے ان کے ایک خاص وصف کا حکم پوری کلی حیوان پر لگا دیا اور کہا کہ ہر حیوان چبانے کے وقت نچلے جبڑا کو ہلاتا ہے۔ لہٰذا یہ حکم استقراء کہلائے گا۔ لیکن چونکہ حکم تمام جزئیات کی تفتیش کے بعد نہیں لگایا گیا بلکہ اکثر جزئیات کی تفتیش کرنے کے بعد حکم لگایا گیا ہے لہٰذا یہ استقراء غیر تام ہے۔ اس کا حکم یہ ہے کہ یہ مفید یقین نہیں ہوتا بلکہ اس سے ظن غالب حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس میں شک کا احتمال رہتا ہے کہ ممکن ہے تمام حیوان اس طرح کے نہ ہوں مثلاً گھڑیال ہی کو دیکھ لیجئے کہ یہ حیوان کا ایک فرد ہے مگر اس میں ایسی بات نہیں پائی جاتی کہ یہ نچلے جبڑا کو ہلاتا ہو بلکہ یہ تو چبانے کے وقت اوپر کے جبڑا کو ہلاتا ہے پس یہاں شک باقی رہا لہٰذا یہ مفید یقین نہیں بلکہ مفید ظن ہے۔

فصل التمثيل وهو اثبات حكم في جزئي لوجوده في جزئي اخر بمعنى جامع مشترك بينهما كقولنا العالم مؤلف فهو حادث كالبيت ولهم في اثبات ان الامر المشترك علة للحكم المذكور طرق عديدة مذكورة في الاصول والعمدة فيها طريقان احدهما الدوران عند المتاخرين والقدماء كانوا يسمونها بالطرد والعكس وهو ان يدور الحكم مع المعنى المشترك وجودا او عدما اي اذا وجد المعنى وجد الحكم واذا انتفى المعنى انتفى الحكم فالدوران دليل على كون المدار اعني المعنى علة للدائر اي الحكم والطريق الثاني السبر والتقسيم وهو انهم يعددون اوصاف الاصل ثم يثبتون ان ما وراء المعنى المشترك غير صالح لاقتضاء الحكم وذلك لوجود تلك الاوصاف في محل اخر مع تخلف الحكم عنه مثلا في المثال المذكور يقولون ان علة حدوث البيت اما الامكان او الوجود او الجوهرية او الجسمية او التاليف ولا شيء من المذكورات غير التاليف بصالح لكونه علة للحدوث والا لكان كل ممكن وكل جوهر وكل موجود وكل جسم حادثا مع ان الواجب تعالى والجواهر المجردة والاجسام الاثيرية ليست كذلك

ترجمہ: تمثیل اور وہ حکم کو ثابت کرنا ہے ایک جزئی میں اس حکم کے پائے جانے کی وجہ سے

دوسری جزئی میں ایک ایسے جامع معنی کی وجہ سے جو ان دونوں کے درمیان مشترک ہو جیسے ہمارا
قول العالم مؤلف فہو حادث (عالم مرکب ہے چنانچہ وہ حادث ہے) جیسے گھر۔ اوران کے واسطے
(یعنی علماء اصول کے واسطے اس امر مشترک کو ثابت کرنے میں جو حکم مذکور کے لئے علت ہو چند
طریقے ہیں جو اصول (اصول فقہ) میں مذکور ہیں اور عمدہ ان میں دو طریقے ہیں۔ ان میں کا ایک دوران
ہے متاخرین کے نزدیک اور متقدمین اس کا نام طرد و عکس رکھتے ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ حکم معنی مشترک
کے ساتھ دائر ہو وجودی طور پر اور عدمی طور پر یعنی جب معنی پایا جائے گا تو حکم پایا جائے گا اور جب
معنی منتفی ہوگا تو حکم منتفی ہوگا پس دوران دلیل ہے مدار یعنی معنی کے دائر یعنی حکم کے لئے علت
ہونے پر۔ اور دوسرا طریقہ سبر اور تقسیم ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ لوگ اصل کے اوصاف کو شمار
کرتے ہیں پھر ثابت کرتے ہیں کہ معنی مشترک کے علاوہ کوئی اقتضاء حکم کی صلاحیت نہیں رکھتا اور یہ
ان اوصاف کے پائے جانے کی وجہ سے دوسرے محل میں اس سے حکم کے تخلف کے ساتھ۔ مثلاً
مثال مذکور میں وہ لوگ کہتے ہیں کہ گھر کے حادث ہونے کی علت یا تو ممکن ہونا ہے یا موجود ہونا ہے
یا جوہر ہونا یا جسم ہونا۔ یا مرکب ہونا ہے اور ان مذکورہ چیزوں میں سے کوئی سوائے تالیف
(ترکیب) کے حدوث کی علت ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی ورنہ تو ہر ممکن اور ہر جوہر اور ہر موجود اور
ہر جسم حادث ہوگا باوجودیکہ واجب تعالیٰ اور جواہر مجردہ (مادہ سے خالی جوہر) اور اجسام اثیریہ
(افلاک وستارے) اس طرح کے نہیں ہیں۔"

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ حجت کی تیسری قسم تمثیل کو بیان فرما رہے ہیں۔ تمثیل کے لغوی
معنی مثال بیان کرنا اور تشبیہ دینا ہے اور اصطلاح منطق میں ایک جزئی کا حکم دوسری جزئی میں
کسی مشترک علت کی وجہ سے ثابت کرنا تمثیل کہلاتا ہے یعنی ایک جزئی میں کوئی حکم کسی علت
کی وجہ سے پایا جاتا ہے اور وہی علت کسی دوسری جزئی میں پائی جاتی ہے تو چونکہ وہ علت
دونوں جزئی کے درمیان مشترک ہے لہٰذا پہلی جزئی کا حکم دوسری جزئی کے لئے ثابت کر دیا
مثلاً بیت (گھر) ایک جزئی ہے اس کا حکم حدوث ہے یعنی یہ نو پید اور فانی ہے اور اس حکم
کی علت تالیف ہے یعنی یہ چند چیزوں سے مرکب ہے اس کے بعد دیکھا گیا کہ یہی علت عالم میں
بھی موجود ہے یعنی وہ بھی چند چیزوں سے مرکب ہے پس اس علت کی وجہ سے عالم کے بارے میں
بھی حادث ہونے کا حکم لگا دیا اور کہا اَلعَالَمُ حَادِثٌ لِاَنَّہٗ مُؤَلَّفٌ کَالبَیتِ اسی کو مناطقہ تمثیل
کہتے ہیں اور فقہاء قیاس کہتے ہیں۔ نیز متکلمین اس کو استدلال بالشاہد علی الغائب کے نام سے

موسوم کرتے ہیں۔ تمثیل میں چار چیزوں کا ہونا ضروری ہے (۱) وہ جزئی جس کا حکم دوسری جزئی کیلئے ثابت کیا گیا ہے اس کو اصل اور مقیس علیہ کہتے ہیں (۲) وہ جزئی جس پر اصل اور مقیس علیہ کا حکم لگایا گیا ہے اس کو مقیس اور فرع کہتے ہیں (۳) وہ جامع معنی جو مقیس علیہ اور مقیس کے درمیان مشترک ہو اس کو علت کہتے ہیں (۴) وہ چیز جو اصل کے اندر ہو۔ اور اس کو فرع کے لئے ثابت کیا جائے اس کو حکم کہتے ہیں پس مثال مذکور میں بیت (گھر) مقیس علیہ اور اصل ہے اور عالم مقیس اور فرع ہے اور تالیف (ترکیب) معنی مشترک اور علت ہے اور حادث ہونا حکم ہے ان چاروں چیزوں میں سے تین چیزیں بالکل واضح اور ظاہر ہیں ان کو ثابت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہاں تیسری چیز یعنی علت امر مخفی ہے۔ لہٰذا اس کو ثابت کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اس کے اثبات کے مختلف طریقے ہیں جو اصول فقہ میں مذکور ہیں ان میں سب سے عمدہ دو طریقے ہیں۔ پہلا طریقہ دوران اور دوسرا طریقہ سبر و تقسیم کہلاتا ہے۔

دوران کا مطلب یہ ہے کہ حکم معنی مشترک یعنی علت کے ساتھ وجود اور عدم کے اعتبار سے دائر ہو یعنی جب علت پائی جائے تو حکم بھی پایا جائے اور جب علت نہ پائی جائے تو حکم بھی نہ پایا جائے پس دوران کے اندر دو چیزیں ہونگی۔ اول مدار یعنی وہ معنی مشترک جس کے ساتھ حکم دائر ہو۔ دوم دائر یعنی وہ حکم جس کا دوران معنی مشترک کے ساتھ وجود و عدم کے اعتبار سے ہوتا ہو۔ نیز اس سے معلوم ہوا کہ دوران کا طریقہ مدار یعنی معنی مشترک کے دائر یعنی حکم کے لئے علت ہونے کو بتلاتا ہے۔ مثلاً مثال مذکور میں بیت کے لئے حدوث کا حکم ہے اور یہ حکم ترکیب کی علت کے ساتھ وجود و عدم کے اعتبار سے دائر ہے لہٰذا جہاں یہ علت پائی جائے گی حدوث کا حکم بھی پایا جائے گا اور جہاں یہ علت نہیں پائی جائے گی وہاں حکم نہیں پایا جائے گا۔ شلاً عالم ہے کہ اس میں ترکیب کی علت پائی جاتی ہے۔ لہٰذا یہ حادث ہوگا اور واجب تعالیٰ میں یہ علت نہیں پائی جاتی لہٰذا وہ حادث نہیں ہونگے یہی طریقہ دوران ہے اور یہاں مدار ترکیب ہے اور دائر حدوث ہے۔ اور طریقہ دوران میں چونکہ مدار کا دائر کے لئے علت ہونا معلوم ہوتا ہے لہٰذا معلوم ہوا کہ ترکیب حدوث کے لئے علت ہے۔ اس طریقہ کا نام متاخرین کے نزدیک دوران ہے اور متقدمین اسے طرد و عکس کہتے ہیں۔ اثبات علت کا دوسرا طریقہ سبر اور تقسیم ہے۔ سبر کے لغوی معنی امتحان اور آزمائش کے ہیں اور یہاں اس سے مراد اصل کے اوصاف کو پرکھنا ہے کہ کون سا وصف حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ اصل کے اندر جتنے اوصاف کا احتمال ہو ان تمام کو شمار کیا جائے پھر غور کیا جائے کہ ان میں سے کس وصف کے اندر حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت ہے اور کس

میں نہیں تاکہ کچھ اوصاف کا کنڈم ہونا اور بعض کا علیت کے واسطے متعین ہونا ثابت ہوجائے۔ چنانچہ ان اوصاف میں سے جو وصف کسی دوسرے محل میں پایا جائے گا اور اس کی وجہ سے حکم بھی پایا جائے گا تو یہی وصف حکم کے لئے علت بننے کی صلاحیت رکھے گا اور جو وصف کسی دوسرے محل میں تو ہوگا مگر حکم اس سے تخلف ہوگا تو وصف کنڈم ہوگا اور علت بننے کی صلاحیت نہیں رکھے گا۔ مثلاً مثال مذکور میں بیت اصل ہے اور اس کا حکم حدوث ہے نیز اس کے اندر بہت سارے اوصاف کا احتمال ہے یعنی اس کا ممکن ہونا موجود ہونا۔ جوہر ہونا جسم ہونا، مرکب ہونا ان اوصاف کو شمار کرکے جب غور کیا گیا تو معلوم ہوا کہ تالیف کے علاوہ کسی کے اندر بھی حدوث کے لئے علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ تالیف کے علاوہ کسی دوسرے وصف کے اندر علیت کی صلاحیت ہوتی تو ہر ممکن ہر موجود ہر جسم حادث ہوتا حالانکہ ایسا نہیں کیوں کہ واجب تعالیٰ موجود ہیں لیکن وہ حادث نہیں۔ اسی طرح جواہر مجردہ یعنی عقول عشرہ جوہر ہیں لیکن حادث نہیں نیز اجسام اثیریہ یعنی اجسام فلکیہ جسم ہیں۔ مگر حادث نہیں پس معلوم ہوا کہ بیت کے متعدد اوصاف میں سے تالیف کے علاوہ کسی کے اندر بھی علیت کی صلاحیت نہیں ہے یہی طریقہ سبر اور تقسیم ہے اس طریقہ کو تردید بھی کہتے ہیں۔

تنبیہ :۔ تفصیل مذکور میں بتایا گیا ہے کہ جواہر مجردہ اور اجسام اثیریہ حادث نہیں ہیں یہ فلاسفہ کا مذہب ہے ورنہ شرعی اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے سوا سب حادث اور فانی ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ۔

فصل وَمِنَ الْاَقْيِسَةِ الْمُرَكَّبَةِ قِيَاسٌ يُسَمّٰى قِيَاسَ الْخُلْفِ وَمَرْجِعُهُ اِلٰى قِيَاسَيْنِ اَحَدُهُمَا اِقْتِرَانِيٌّ شَرْطِيٌّ مُرَكَّبٌ مِنَ الْمُتَّصِلَتَيْنِ وَثَانِيْهِمَا اِسْتِثْنَائِيٌّ اِحْدٰى مُقَدَّمَتَيْهِ لُزُوْمِيَّةٌ اَعْنِيْ نَتِيْجَةَ الْقِيَاسِ الْاَوَّلِ وَالْمُقَدَّمَةُ الْاُخْرٰى مَا اسْتُثْنِيَ فِيْهِ نَقِيْضُ التَّالِيْ تَقْرِيْرُهُ اَنْ يُّقَالَ الْمُدَّعٰى ثَابِتٌ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَثْبُتِ الْمُدَّعٰى يَثْبُتُ نَقِيْضُهٗ وَكُلَّمَا يَثْبُتُ نَقِيْضُهٗ ثَبَتَ الْمُحَالُ يُنْتِجُ لَوْ لَمْ يَثْبُتِ الْمُدَّعٰى ثَبَتَ الْمُحَالُ وَهٰذَا اَوَّلُ الْقِيَاسَيْنِ ثُمَّ نَجْعَلُ النَّتِيْجَةَ الْمَذْكُوْرَةَ صُغْرٰى وَنَقُوْلُ لَوْ لَمْ يَثْبُتِ الْمُدَّعٰى ثَبَتَ الْمُحَالُ وَنَضُمُّ اِلَيْهِ كُبْرٰى اِسْتِثْنَائِيَّةً وَنَقُوْلُ لٰكِنَّ الْمُحَالَ لَيْسَ بِثَابِتٍ فَبِالضَّرُوْرَةِ ثَبَتَ الْمُدَّعٰى وَالْاَلْزَمُ ارْتِفَاعُ النَّقِيْضَيْنِ وَاِنِ اشْتَهَيْتَ فَهْمَ هٰذَا الْمَعْنٰى فِيْ مِثَالٍ جُزْئِيٍّ نَقُوْلُ كُلُّ اِنْسَانٍ

حَيَوَانٌ صَادِقٌ لِاَنَّهٗ لَوْ لَمْ يَصْدُقْ لَصَدَقَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ وَكُلَّمَا صَدَقَ بَعْضُ الْاِنْسَانِ لَيْسَ بِحَيَوَانٍ لَزِمَ الْمُحَالُ يُنْتِجُ كُلَّمَا لَمْ يَصْدُقِ الْمُدَّعٰى لَزِمَ الْمُحَالُ لٰكِنَّ الْمُحَالَ لَيْسَ بِثَابِتٍ فَعَدَمُ ثُبُوْتِ الْمُدَّعٰى لَيْسَ بِثَابِتٍ فَالْمُدَّعٰى ثَابِتٌ

ترجمہ :۔ اور مرکب قیاسوں میں سے ایک ایسا قیاس ہے جس کا نام قیاس خلف رکھا جاتا ہے اور اس کا مرجع دو قیاسوں کی جانب ہے جن میں کا ایک اقترانی شرطی ہے جو دو متصلوں سے مرکب ہو اور ان کا دوسرا استثنائی ہے اس کے دونوں مقدموں میں سے ایک لزومیہ ہو یعنی قیاس اول کا نتیجہ اور دوسرا مقدمہ اس قبیل سے ہو جس میں نقیض تالی کا استثناء کیا گیا ہو۔ اس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے مدعیٰ ثابت ہے کیونکہ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہو تو اس کی نقیض ثابت ہوگی اور جب جب اس کی نقیض ثابت ہوگی تو محال ثابت ہوگا یہ نتیجہ دے گا کہ اگر مدعیٰ ثابت نہ ہوا تو محال ثابت ہوا اور یہ دونوں قیاس میں کا پہلا ہے۔ پھر ہم ذکر کردہ نتیجہ کو صغریٰ بنائیں گے اور کہیں گے اگر مدعیٰ ثابت نہ ہوا تو محال ثابت ہوا اور ہم اس کی طرف کبریٰ استثنائی کو ملادینگے اور کہیں گے۔ لیکن محال ثابت نہیں ہے پس بدیہی طور پر مدعیٰ ثابت ہوگیا ورنہ تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا۔ اور اگر تم اس معنیٰ کو سمجھنا چاہو ایک جزئی مثال میں تو کہو کل انسان حیوانٌ صادق ہے کیونکہ اگر یہ صادق نہ ہو تو بعضُ الانسان لیس بحیوانٍ صادق آئے گا اور جب جب بعض الانسان لیس بحیوانٍ صادق آئے گا تو محال لازم آئے گا یہ نتیجہ دے گا کہ جب جب مدعیٰ صادق نہ ہوا تو محال لازم آئے گا لیکن محال ثابت نہیں ہے۔ پس مدعیٰ کا عدم ثبوت ثابت نہیں ہے لہٰذا مدعیٰ ثابت ہے۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ قیاس مرکب کو بیان فرماتے ہیں یعنی وہ قیاس جو چند قیاسوں سے مرکب ہو اس کی ایک قسم قیاس خلف ہے۔ خلف کے لغوی معنی باطل اور محال کے ہیں۔ اور اصطلاح منطق میں نقیض کو باطل کرکے مطلوب کو ثابت کرنا قیاس خلف کہلاتا ہے۔ اس قیاس کو خلف اس وجہ سے نہیں کہتے ہیں کہ یہ فی نفسہ باطل ہوتا ہے بلکہ یہ مطلوب کی حقیقت تسلیم نہ کرنے پر باطل اور محال نتیجہ دیتا ہے اس لئے اس کو قیاس خلف کہتے ہیں۔ اس کے اجزائے ترکیبیہ دو قیاس ہیں۔ جن میں سے ایک قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہوتا ہے اور دوسرا قیاس استثنائی ہے جس کا ایک مقدمہ متصلہ لزومیہ ہے جو قیاس اول یعنی اقترانی شرطی کا نتیجہ ہوتا ہے اور دوسرا مقدمہ نتیجہ کی

نقیض تالی کا استثنار ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ جو مدعی کو نہیں مانتا اس سے کہا جائے کہ المدعی ثابت لانہ لولم یثبت المدعی یثبت نقیضہ (صغریٰ متصلہ) وکلما ثبت نقیضہ ثبت المحال (کبریٰ متصلہ) نتیجہ نکلے گا ۔ لولم یثبت المدعی ثبت المحال۔ دیکھئے یہ خلف کا پہلا قیاس اقترانی شرطی ہے جو دو شرطیہ متصلہ سے مرکب ہے اور اشکال اربعہ میں سے شکل اول ہے کیوں کہ اس میں حد اوسط ثبت نقیضہ ہے جو صغریٰ میں تالی اور کبریٰ میں مقدم کی جگہ واقع ہے اب حد اوسط کو گرا کر نتیجہ نکلا لولم یثبت المدعی ثبت المحال یہ تو قیاس خلف کا پہلا قیاس ہوا اور دوسرا قیاس اس طرح بنے گا کہ اس حاصل شدہ نتیجہ کو صغریٰ بنایا جائے اور اس نتیجہ کی تالی یعنی ثبت المحال کی نقیض یعنی المحال لیس بثابت پر حرف استثنار داخل کر کے کبریٰ بنایا جائے اور اس طرح کہا جائے لولم یثبت المدعی ثبت المحال (صغریٰ) ولکن المحال لیس بثابت (کبریٰ) یہ قیاس خلف کا دوسرا قیاس استثنائی ہوا۔ اور نتیجہ نکلا المدعی ثابت کیونکہ اس میں مدعی کی نقیض کو باطل کیا گیا ہے اب اگر مدعی ثابت نہ ہو تو ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور اصول مسلم ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا مدعی کو ثابت نہ ماننا باطل ہے لہٰذا ثابت ہوا کہ مدعی ثابت ہے اب اس تفصیل مذکور کو ایک جزئی مثال سے سمجھئے مثلاً آپ کا دعویٰ ہے کہ ہمارا قول کل انسان حیوانٌ صادق ہے اب اگر اس کو کوئی صادق نہ مانے تو اس سے کہئے کہ اس کی نقیض بعض الانسان لیس بحیوانٍ کو صادق مانو اور جب اسکی نقیض کو صادق مان گیا تو محال لازم آیا کیونکہ یہ کہنا کہ بعض انسان حیوان نہیں ہیں صحیح نہیں۔ اب نتیجہ نکلا کہ جب ہمارا دعویٰ صادق نہ ہوا تو محال لازم آیا لیکن محال ثابت نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ہمارا دعویٰ صادق ہے۔ ورنہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا جو باطل ہے اور چونکہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے لہٰذا ہمارے دعویٰ کو صادق نہ ماننا باطل ہے پس ثابت ہوا کہ ہمارا دعوی کل انسان حیوانٌ صادق ہے۔

فَصْلٌ يَنْبَغِيْ اَنْ يُعْلَمَ اَنَّ كُلَّ قِيَاسٍ لَابُدَّ لَهٗ مِنْ صُوْرَةٍ وَمَادَّةٍ اَمَّا الصُّوْرَةُ فَهِيَ الْهَيْئَةُ الْحَاصِلَةُ مِنْ تَرْتِيْبِ الْمُقَدَّمَاتِ وَوَضْعِ بَعْضِهَا عِنْدَ بَعْضٍ وَقَدْ عَرَفْتَ الْاَشْكَالَ الْاَرْبَعَةَ الْمُنْتِجَةَ وَعَلِمْتَ شَرَائِطَهَا فِي الْاِنْتَاجِ بَقِيَ اَمْرُ الْمَادَّةِ وَالْقُدَمَاءُ مِنْهُمْ حَتَّى الشَّيْخُ الرَّئِيْسُ كَانُوْا اَشَدَّ اهْتِمَامًا فِيْ تَفْصِيْلِ مَوَادِّ الْاَقْيِسَةِ وَتَوْضِيْحِهَا وَاَكْثَرَ اعْتِنَاءً عَنِ الْبَحْثِ فِيْ بَسْطِهَا وَتَنْقِيْحِهَا وَذٰلِكَ لِاَنَّ مَعْرِفَةَ هٰذَا الْاَمْرِ فَائِدَةٌ وَاَشْمَلُ عَائِدَةً لِطَالِبِي الصِّنَاعَةِ لٰكِنَّ الْمُتَاَخِّرِيْنَ قَدْ طَوَّلُوا الْكَلَامَ فِيْ بَيَانِ صُوْرَةِ الْاَقْيِسَةِ وَبَسَطُوْا اِنْتَهَاءَهَا غَايَةَ الْبَسْطِ سِيَّمَا فِي

اَلْبَتَّۃَ الشَّرْطِیَّاتِ الْمُتَّصِلَۃِ وَالْمُنْفَصِلَۃِ مَعَ قِلَّۃِ جَدْوٰی ھٰذِہِ الْمَبَاحِثِ وَرَفَضُوْا اَمْرَ الْمَادَّۃِ وَاقْتَصَرُوْا فِیْ بَیَانِھَا عَلٰی بَیَانِ حُدُوْدِ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ وَلَا اَدْرِیْ اَیُّ اَمْرٍ دَعَاھُمْ اِلٰی ذَالِکَ وَاَیُّ بَاعِثٍ اَغْرَاھُمْ ھُنَالِکَ وَلَابُدَّ لِلْفَطِنِ اللَّبِیْبِ اَنْ یَھْتَمَّ فِیْ ھٰذِہِ الْمَبَاحِثِ الْجَلِیْلَۃِ الشَّاْنِ الْبَاھِرَۃِ الْبُرْھَانِ غَایَۃَ الْاِھْتِمَامِ وَیَطْلُبَ ذَالِکَ الْمَطْلَبَ الْعَظِیْمَ وَالْمَقْصَدَ الْفَخِیْمَ مِنْ کُتُبِ الْقُدَمَاءِ الْمَھَرَۃِ وَزُبُرِ الْاَحْدَمِیْنَ السَّحَرَۃِ فَعَلَیْکَ اَیُّھَا الْوَلَدُ الْعَزِیْزُ اَنْ تَسْمَعَ نَصِیْحَتِیْ وَلَا تَنْسٰی وَصِیَّتِیْ وَاِنَّمَا اُلْقِیْ عَلَیْکَ نَبْذًا مِّمَّا یَتَعَلَّقُ بِھٰذِہِ الصِّنَاعَاتِ مُتَوَکِّلًا عَلٰی کَافِی الْمُھِمَّاتِ فَاسْتَمِعْ اَنَّ الْقِیَاسَ بِاعْتِبَارِ الْمَادَّۃِ یَنْقَسِمُ اِلٰی اَقْسَامٍ خَمْسَۃٍ وَیُقَالُ لَھَا الصِّنَاعَاتُ الْخَمْسَۃُ اَحَدُھَا الْبُرْھَانُ وَالثَّانِی الْجَدَلِیُّ وَالثَّالِثُ الْخِطَابِیُّ وَالرَّابِعُ الشِّعْرِیُّ وَالْخَامِسُ السَّفْسَطِیُّ ــــــ

ترجمہ :۔ مناسب ہے کہ جان لیا جائے کہ ہر قیاس کے لئے صورت اور مادہ ضروری ہیں۔ بہر حال صورت تو وہ ایسی ہیئت ہے جو مقدمات کو ترتیب دینے اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنے سے حاصل ہو۔ اور تم جان چکے ہو نتیجہ دینے والے اشکال اربعہ کو اور نتیجہ دینے میں ان کے شرائط جان چکے ہو (اب) مادہ کا معاملہ باقی رہ گیا۔ اور قدماء یہاں تک کہ شیخ رئیس بہت زیادہ اہتمام کرنے والے تھے قیاسوں کے مادہ کی تفصیل کرنے میں اور ان قیاسوں کی توضیح کرنے میں۔ اور بہت زیادہ توجہ کرنے والے تھے ان قیاسوں کو پھیلانے اور ان کی صفائی کے سلسلے میں بحث کرنے میں اور وہ اس لئے کہ اس کی معرفت مکمل فائدہ دینے والی اور نفع کو بہت زیادہ شامل ہے طالبین فن کے واسطے۔ لیکن متاخرین نے طویل کلام کیا ہے قیاسوں کی صورت بیان کرنے میں اور انہوں نے اس سلسلے میں بہت زیادہ بسط و تفصیل کی بالخصوص شرطیات متصلہ اور منفصلہ کے قیاسوں میں ان بحثوں کا فائدہ کم ہونے کے باوجود اور انہوں نے مادہ کا معاملہ ترک کر دیا اور ان کو بیان کرنے میں اکتفاء کیا صناعات خمسہ کی تعریفیں بیان کرنے پر اور میں نہیں جانتا کہ کون سی بات ان کو اس کی طرف بلائی اور کس سبب نے ان کو وہاں برانگیختہ کیا۔ اور ضروری ہے ذی ہوش سمجھدار کے لئے کہ وہ اہتمام کرے ان عظیم الشان بحثوں میں جن کی دلیل مضبوط ہے بہت زیادہ اہتمام۔ اور طلب کرے اس عظیم مطلوب اور عظیم مقصود کو قدماء ماہرین کی کتابوں اور متقدمین جادوگروں کی دستاویزوں

سے پس لازم ہے تم پر اے عزیز بچے کہ میری نصیحت سنو اور میری وصیت کو فراموش نہ کرو۔ اور بلا شبہ میں ڈالتا ہوں تجھ پر کچھ وہ باتیں جو ان فنون سے متعلق ہیں بھروسہ کرتے ہوئے اہم امور میں کفایت کرنے والے پر۔ چنانچہ غور سے سنو کہ قیاس مادہ کے اعتبار سے پانچ قسموں کی طرف منقسم ہوتا ہے جنہیں صناعاتِ خمسہ کہا جاتا ہے ان میں سے ایک برہانی ہے اور دوسری جدلی اور تیسری خطابی اور چوتھی شعری اور پانچویں سفسطی ہے۔

توضیح:۔ یہ بات آپ کو اچھی طرح یاد ہوگی کہ منطق کا مقصود خطائی الفکر سے ذہن کو محفوظ رکھنا ہے جس کے لئے حجت اور قیاس کا سہارا لیا جاتا ہے اور چونکہ قیاس صورت اور مادہ سے مرکب ہوتا ہے لہٰذا اس کے لئے صورت اور مادہ کا ہونا ضروری ہے۔ قیاس کی صورت وہ ہیئت کہلاتی ہے جو مقدمات کی ترتیب اور بعض مقدمات کو بعض کے پاس رکھنے سے حاصل ہوتی ہے یعنی کبریٰ کو صغریٰ کے پاس رکھنے سے اور صغریٰ کو کبریٰ پر مقدم کرنے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے صورتِ قیاس کہا جاتا ہے اور جن مقدمات سے قیاس مرکب ہوا انہیں مادۂ قیاس کہا جاتا ہے۔ ماقبل کی بحثیں صورتِ قیاس سے متعلق تھیں جن پر اشکالِ اربعہ اور ان کے شرائطِ انتاج کی بنیاد تھی اور ان کا بیان تفصیلاً گذر چکا۔ اب یہاں مادۂ قیاس کے سلسلے میں گفتگو فرما رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ متقدمینِ مناطقہ حتیٰ کہ شیخ رئیس بوعلی ابن سینا نے مادے کی تفصیل اور ان کی توضیح میں خوب اہتمام کیا اور ان کی بحث میں خاص توجہ دی اور ایسا کرنے میں ان کے پیش نظر طالبین فن کو پورا پورا فائدہ پہونچانا تھا۔ کیونکہ اس فن کا مقصود خطائی الفکر سے بچنا ہے اور ظاہر ہے کہ مادۂ قیاس کی معرفت اس سلسلے میں کافی نفع بخش ثابت ہوتی ہے۔ لیکن متقدمین کے برعکس متاخرین مناطقہ نے مادہ کو پس پشت ڈال کر صورت کو بیان کرنے میں کافی بسط و تفصیل سے کام لیا۔ بالخصوص شرطیات متصلہ اور منفصلہ کے قیاسوں میں تو کمال ہی کر دیا حالانکہ یہ بحثیں بالکل غیر ضروری تھیں کیونکہ ان کا فائدہ کچھ زائد نہیں اصل اور ضروری بحث تو مادۂ قیاس سے متعلق ہے کیونکہ صورت میں تو غلطی کا وقوع کم ہوتا ہے اس کے برعکس مادّ میں کثرت سے غلطی واقع ہوتی ہے لیکن انہوں نے اس کو چھوڑ دیا اور اگر کچھ بیان بھی کیا تو محض صناعاتِ خمسہ کی تعریف پر اکتفا کیا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ مجھے معلوم نہیں کہ متاخرین نے ایسا کیوں کیا؟ کس بات نے انہیں ضروری بحث کو ترک کر کے غیر ضروری بحث پر آمادہ کیا خیر انہوں نے جو کچھ کیا وہ ان کے سر۔ لیکن تم اے ذہین عزیز بچے میری نصیحت پر عمل کرنا اور ان عظیم الشان بحثوں کو متقدمین کی کتابوں سے حاصل کر کے ان کو سمجھنے میں خوب اہتمام کرنا کہ یہی تمہارا مقصودِ اعلیٰ اور مطلوبِ اعظم

ہے چنانچہ میں ان فنون سے متعلق چند باتیں خدا کی ذات پر بھروسہ کرتے ہوئے پیش کرتا ہوں انہیں سنو اور یاد رکھو دیکھو قیاس کی مادہ کے اعتبار سے پانچ قسمیں ہیں جنہیں صناعات خمسہ کہا جاتا ہے وہ یہ ہیں. برہانی، جدلی، خطابی، شعری، سفسطی۔ ان پانچوں قسموں میں انحصار کی وجہ یہ ہے کہ مقدمات قیاس دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ مفید تخییل ہیں یا مفید تصدیق ہیں اگر مفید تخییل ہیں تو یہ قیاس شعری ہے اور اگر مفید تصدیق ہیں تو یہ تصدیق یا تو مفید ظن ہے یا مفید جزم ہے اگر مفید ظن ہے تو یہ قیاس خطابی ہے اور اگر مفید جزم ہے تو یہ جزم یا تو یقینی ہے یا یقینی نہیں اگر جزم یقینی ہے تو یہ قیاس برہانی ہے. اور اگر جزم یقینی نہیں لیکن عوام کے نزدیک مسلم ہے یا فریق مخالف کے نزدیک مسلم ہے یا کسی کے نزدیک بھی مسلم نہیں اگر کسی کے نزدیک مسلم ہے تو یہ قیاس جدلی ہے اور اگر کسی کے نزدیک بھی مسلم نہیں ہے تو یہ سفسط (مغالطہ) ہے "

فصل في البرهان وما يتعلق به اعلم ان البرهان قياس مؤلف من اليقينيات بديهية كانت او نظرية منتهية اليها وليس الامر كما زعم ان البرهان انما يتألف من البديهيات فحسب ثم البديهيات ستة احدها الاوليات وهي قضايا يجزم العقل فيها بمجرد الالتفات والتصور ولا يحتاج الى واسطة كقولك الكل اعظم من الجزء وثانيها الفطريات وهي ما يفتقر الى واسطة غير غائبة عن الذهن اصلا ويقال لهذه القضايا قضايا قياساتها معها نحو الاربعة زوج فان من تصور مفهوم الاربعة وتصور مفهوم الزوج بانه هو الذي ينقسم بمتساويين حكم بداهة بان الاربعة زوج ونحو قولنا الواحد نصف الاثنين فان العقل يحكم به بعد ان يلاحظ مفهوم نصف الاثنين والواحد

ترجمہ :- یہ فصل برہان اور اس چیز کے بیان میں ہے جو برہان سے متعلق ہے. جان لو کہ برہان ایسا قیاس ہے جو یقینیات سے مرکب ہو خواہ وہ یقینیات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کیطرف منتہی ہوتے ہوں اور بات ایسی نہیں جیسا کہ گمان کیا گیا کہ برہان بلاشبہ مرکب ہوتی ہے بدیہیات سے پس یہ ایک خیال ہے پھر بدیہیات چھ ہیں. ان میں سے ایک اولیات ہیں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن میں عقل یقین کرلے محض توجہ اور تصور سے اور واسطہ کی محتاج نہ ہو جیسے تیرا قول الکل اعظم من الجزء

۱۲

(کل جزء سے بڑا ہوتا ہے) اور انکی دوسری قسم فطریات ہیں اور وہ ایسے قضیے ہیں جو محتاج ہوں ایسے واسطے کے جو ذہن سے بالکل غائب نہ ہو اور ان قضیوں کو قضایا قیاسا تہا معہا (ایسے قضیے جن کا قیاس ان کے ساتھ ہے) کہا جاتا ہے جیسے اَلْاَرْبَعَۃُ زَوْجٌ (چار جفت ہے) کیونکہ جو شخص چار کے مفہوم اور زوج کے مفہوم کا تصور کرے گا اس طرح کہ زوج وہ ہے جو دو برابر حصوں میں منقسم ہوتا ہے تو وہ بدیہی طور پر حکم لگائے گا کہ چار جفت ہے اور جیسے ہمارا قول الواحد نصف الاثنین (ایک دو کا آدھا ہے) اس لئے کہ عقل اس بات کا حکم لگاتی ہے بعد اس کے کہ وہ لحاظ کرے دو کے نصف اور ایک کے مفہوم کا۔

توضیح:۔ یہاں سے مصنفؒ صناعات خمسہ کو بیان فرماتے ہیں اور برہان اور اس کے متعلقات کو بقیہ اقسام پر مقدم کرتے ہیں تقدیم کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ برہان سے یقین حاصل ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ بقیہ اقسام سے اہم ہوئی پس اہم کو غیر اہم پر مقدم فرمایا۔ برہان کے لغوی معنیٰ مطلق دلیل کے ہیں۔ اور اصطلاح منطق میں برہان وہ قیاس ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ مقدمات یقینیہ بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں یعنی اس نظری کا علم بدیہی سے حاصل ہو کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور نظری نظری کی طرف منتہی ہو تو دور اور تسلسل لازم آئے گا اس طرح کہ ایک نظری کا علم دوسری نظری پر موقوف ہوگا اور دوسری نظری کا علم پہلی نظری پر موقوف ہوگا جس سے نظری نظری پر موقوف ہوگی اور توقفُ الشیٔ علیٰ نفسہٖ لازم آئے گا۔ اور یہی دور ہے جو باطل ہے اسی طرح اگر نظری نظری کی طرف منتہی ہوگی تو ایک نظری دوسری نظری کی طرف اور دوسری نظری تیسری نظری کی طرف اور تیسری نظری چوتھی نظری کی طرف اسی طرح ہر نظری اپنے مابعد کی طرف منتہی ہوگی جس سے نظری کی انتہا نہیں رہے گی اور نظریاتِ غیر متناہیہ کا بالفعل اجتماع لازم آئے گا اور یہی تسلسل ہے جو باطل ہے پس ثابت ہوا کہ نظری نظری کی طرف نہیں بلکہ بدیہی کی طرف منتہی ہوتی ہے۔

الغرض برہان وہ قیاس ہے جو مقدماتِ یقینیہ سے مرکب ہو خواہ وہ یقینیات بدیہی ہوں یا ایسے نظری ہوں جو بدیہی کی طرف منتہی ہوتے ہوں اور یقین سے مراد وہ قطعی تصدیق ہے جو واقع کے مطابق ہو اور نفس الامر میں ثابت ہو۔ بعض لوگوں نے برہان کی یہ تعریف کی ہے کہ برہان وہ قیاس ہے جو بدیہیات سے مرکب ہو تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ یہ ان کی خام خیالی ہے یہ تعریف بالکل غلط ہے جو واقع کے خلاف ہے۔ بدیہیات کی چھ قسمیں ہیں۔ اولیاتؔ، فطریاتؔ، حدسیاتؔ، مشاہداتؔ، تجربیاتؔ، متواتراتؔ۔ انہیں اصول برہان اور مبادی برہان کہا جاتا ہے۔

اولیات :۔ وہ قضیے ہیں جن کے اطراف یعنی موضوع، محمول اور نسبت کا تصور کرتے ہی عقل کو یقین حاصل ہو جائے کسی واسطہ کی ضرورت نہ پڑے جیسے الکل اعظم من الجزء دیکھئے اس قضیہ میں محض موضوع محمول اور نسبت کا تصور کرنے سے عقل کو یقین حاصل ہو گیا کہ کل جزء سے بڑا ہوتا ہے کسی واسطہ کی ضرورت نہیں پڑی۔ فطریات :۔ وہ قضیے ہیں جن کے اطراف اور نسبت کے محض تصور سے عقل کو یقین حاصل نہ ہو بلکہ حصول یقین کے لئے واسطہ کی ضرورت ہو اور وہ واسطہ ایسا موجود ذہن سے بالکل غائب نہ ہوتا ہو بلکہ اطراف کے تصور کرتے ہی اس کا بھی تصور ہو جائے جیسے اَلاربعۃ زوجٌ دیکھئے یہاں محض اطراف اور نسبت کے تصور سے چار کے جفت ہونے کا یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ ایک واسطہ کی ضرورت پڑتی ہے اور وہ واسطہ انقسام بمتساویین ہے اور یہ واسطہ ذہن سے بالکل غائب نہیں ہوتا کیوں کہ جب بھی اربعہ اور زوج کا تصور کیا جائے گا تو انقسام بمتساویین کا بھی تصور ہو گا۔ اسی طرح اَلْوَاحِدُ نِصْفُ الْاِثْنَیْنِ دیکھئے یہاں بھی اطراف اور نسبت کے محض تصور سے عقل کو اس بات کا یقین نہیں ہوتا کہ ایک دو کا آدھا ہے بلکہ واسطہ کی ضرورت پڑتی ہے اور یہاں واسطہ دو کا ایک سے دوگنا ہونا ہے اور یہ واسطہ ذہن سے جدا بھی نہیں ہوتا کیونکہ جب بھی ایک اور دو کا تصور کیا جائے گا تو دو کا ایک سے دوگنا ہونے کا تصور بھی ہو گا۔

الغرض دونوں مثالوں میں چار کے جفت اور ایک کے نصف الاثنین ہونے کا یقین محض تصور طرفین سے نہیں ہوا۔ بلکہ واسطہ کی ضرورت پڑی لہٰذا یہ دونوں فطریات ہیں۔ اس قسم کے قضیے کو قضایا قیاساتُھا مَعَھا کہتے ہیں یعنی ایسے قضیے جن کے ساتھ ان کا قیاس بھی حاصل ہو جاتا ہے کیوں کہ ان کے ساتھ ایسا واسطہ موجود ہوتا ہے جو ذہن سے غائب نہیں ہوتا اور وہی واسطہ اس کے ساتھ مل کر قیاس بنتا ہے مثلاً اَلاربعۃ زوج میں واسطہ منقسم بمتساویین ہے اور یہ واسطہ الاربعۃ زوج کے ساتھ مل کر قیاس اس طرح بنے گا۔ اَلاربعۃ منقسمٌ بمتساوِیَیْنِ وَکل منقسم بمتساویَیْنِ زَوجٌ فالاربعۃ زَوجٌ۔

وَثَالِثُھَا الْحَدْسِیَاتُ وَھِیَ ظُھُوْرُ الْمَبَادِیْ دَفْعَۃً وَاحِدَۃً مِنْ دُوْنِ اَنْ یَکُوْنَ ھُنَاکَ حَرَکَۃٌ فِکْرِیَّۃٌ وَالْفَرْقُ بَیْنَ الْحَدْسِ وَالْفِکْرِ اَنَّہٗ لَابُدَّ فِی الْفِکْرِ مِنَ الْحَرَکَتَیْنِ لِلنَّفْسِ بِخِلَافِ الْحَدْسِ فَاِنَّ الذِّھْنَ بَعْدَ مَا حَصَلَ لَہُ الْمَطْلُوْبُ بِوَجْہٍ مَا یَتَحَرَّکُ فِی الْمَعَانِی الْمَخْزُوْنَۃِ وَالْمَبَادِی الْمَکْنُوْنَۃِ طَالِبًا لِمَا یَکُوْنُ لَھَا تَنَاسُبٌ بِالْمَطْلُوْبِ حَتّٰی یَجِدَ مَعْلُوْمَاتٍ مُنَاسِبَۃً لَہٗ وَھٰھُنَا تَمَّ الْحَرَکَۃُ الْاُوْلٰی ثُمَّ یَرْجِعُ

12/2

قهقرى ويتحرك ثانيا مرتبا لتلك المعلومات المخزونة التي وجدها ترتيبا
تدريجيا حتى وصل إلى المطلوب وتم الحركة الثانية فمجموع هاتين الحركتين
يسمى بالفكر مثلا إذا كنت تصورت الإنسان بوجه من الوجوه كالكاتب الضاحك
مثلا ثم صرت طالبا لماهية الإنسان تحركت ذهنك نحو المعاني التي عندك
مخزونة فوجدت الحيوان والناطق مناسبا لمطلوبك فتم الحركة الأولى
ومبدأها المطلوب المعلوم من وجه ومنتهاها الحيوان والناطق ثم ترتب
الحيوان والناطق بأن تقدم الحيوان الذي هو الجنس على الناطق الذي هو
الفصل وتلت الحيوان الناطق وههنا انقطع الحركة الثانية وتحصل المطلوب
وأما الحدس فهو انتقال الذهن من المطلوب إلى المبادي دفعة ومنها إلى
المطلوب كذلك وأكثر ما يكون الحدس عقيب الشوق والتعب وقد يكون
بدونهما والناس مختلفون في الحدس فمنهم من هو قوي الحدس بكثيرة
يحصل له من المطالب أكثرها بالحدس كالمؤيد بالقوة القدسية كالحكماء
والأولياء والأنبياء ومنهم من هو قليل الحدس ضعيفه ومنهم من لا حدس
له كالمنتهي في البلادة ومن هذا يعلم أن البداهة والنظرية مختلفان
بالأشخاص والأوقات فرب حدسي عند فاقد القوة القدسية يكون نظريا
وبديهيا عند صاحبها

ترجمہ :۔ اور اُن کی تیسری قسم حدسیات ہیں اور وہ مبادی کا ایک ہی دفعہ ظاہر ہو جانا ہے بغیر اس کے کہ وہاں فکری حرکت ہو اور حدس وفکر کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضروری ہیں فکر میں نفس کے لئے دو حرکتیں برخلاف حدس کے کیونکہ ذہن بعد اس کے کہ اس کے لئے کسی طرح مطلوب حاصل ہو جائے حرکت کرتا ہے جمع شدہ معانی اور پوشیدہ مبادی میں طلب کرتے ہوئے ان معانی کو جن کے لئے مطلوب کے ساتھ مناسبت ہو یہاں تک کہ پا لیتا ہے ایسے معلوم جو اس کے مناسب ہیں اور یہاں پہلی حرکت مکمل ہو گئی پھر وہ الٹے پاؤں لوٹتا ہے اور دوبارہ حرکت کرتا ہے ترتیب دیتے ہوئے ان جمع شدہ معلومات کو جن کو پایا تھا آہستہ آہستہ یہاں تک کہ مطلوب تک پہونچ جاتا ہے اور دوسری حرکت تام ہو جاتی ہے۔ چنانچہ ان دونوں حرکتوں کا مجموعہ

اس کا نام فکر رکھا جاتا ہے مثلاً جب تم انسان کا تصور کرچکے کسی طریقہ سے چند طریقوں میں سے جیسے کاتب، ضاحک مثال کے طور پر پھر تم انسان کی ماہیت کے طلب گار ہوئے چنانچہ تم نے اپنے ذہن کو ان معانی کی طرف حرکت دی جو تمہارے پاس جمع تھے پس تم نے حیوان اور ناطق کو اپنے مطلوب کے مناسب پایا تو (یہ) پہلی حرکت مکمل ہوئی۔ اور اس کا مبدار وہ مطلوب ہے جو من وجہ معلوم ہے اور اس کا منتہیٰ حیوان و ناطق ہیں پھر تم نے حیوان اور ناطق کو ترتیب دی اس طرح کہ مقدم کیا اس حیوان کو جو جنس ہے اس ناطق پر جو فصل ہے اور تم نے کہا الحیوان الناطق اور یہاں دوسری حرکت ختم ہوئی۔ اور مطلوب حاصل ہوگیا۔ اور بہرحال حدس تو اس میں ذہن کا منتقل ہونا ہے مطلوب سے مبادی کی طرف ایک دفعہ اور مبادی سے مطلوب کی طرف اسی طرح اور زیادہ تر ہوتا ہے حدس شوق اور تھکن کے بعد اور کبھی ان دونوں کے بغیر ہوتا ہے۔ اور لوگ حدس کے سلسلے میں مختلف ہیں۔ چنانچہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو بہت زیادہ قوی الحدس ہوتے ہیں اور ان کو مطالب میں سے اکثر مطلوب حدس سے حاصل ہوجاتے ہیں جیسے وہ شخص جن کی تائید کی گئی ہے قوت قدسیہ کے ذریعہ جیسے حکماء اور اولیاء اور انبیاء اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو کم حدس اور کمزور حدس والے ہیں۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں جن کے لئے حدس نہیں ہے جیسے انتہائی درجہ کا بودہ شخص اور اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بداہت اور نظریت اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے مختلف ہیں۔ چنانچہ بہت سارے حدسی قوت قدسیہ کے گم کردہ کے نزدیک نظری ہوتے ہیں اور قوت قدسیہ والے کے نزدیک بدیہی ہوتے ہیں الخ

توضیح:- یہاں سے مصنفؒ بدیہیات کی تیسری قسم حدسیات کو بیان فرماتے ہیں۔ حدسیات وہ قضیے ہیں جن کے مضمون پر یقین حدس کے ذریعہ ہوا ہو اور حدس کے لغوی معنی دانائی کے ہیں۔ اور اصطلاح منطق میں حدس کے معنی یہ ہیں حرکت فکر یہ کے بغیر مبادی کا ایک دم ظاہر ہوجانا اور مبادی سے مطلوب کی طرف ذہن کا تیزی سے منتقل ہوجانا۔ حدس اور فکر میں فرق یہ ہے کہ حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی اس کے برعکس فکر میں نفس کے لئے دو حرکتوں کا ہونا ضروری ہے اور وہ دو حرکتیں اس طرح ہوتی ہیں کہ ذہن میں جب کوئی مطلوب بوجہٍ ما حاصل ہوتا ہے تو ذہن میں جو امور موجود ہیں ان میں سے مطلوب کے مناسب بعض امور معلومہ کو ذہن تلاش کرتا ہے یہ فکر کی پہلی حرکت ہوئی پھر ذہن ان بعض امور معلومہ میں جن کو اس نے مطلوب کے مناسب پایا ہے تدریجی طور پر ترتیب دیتا ہے جس سے ذہن مطلوب تک پہونچ جاتا ہے یہ فکر کی دوسری حرکت ہوئی۔ اور ان دونوں حرکتوں

کا مجموعہ فکر کہلاتا ہے مثلاً آپ نے کسی طرح انسان کا تصور کیا کاتب یا ضاحک یا ماشی وغیرہ ہونے کی حیثیت سے پھر آپ انسان کی ماہیت کے طلب گار ہوئے تو آپ کے ذہن میں جو باتیں موجود ہیں ان میں سے انسان کے مناسب بعض امور معلومہ کو آپ کے ذہن نے تلاش کیا تو انسان کا حیوان ہونا ناطق ہونا معلوم ہوا یہ پہلی حرکت ہوئی پھر ان تلاش کردہ امور کو آپکے ذہن نے تدریجی طور پر ترتیب دیا تو حیوان کو مقدم کیا جو جنس ہے اور ناطق کو مؤخر کیا جو فصل ہے اور کہا الحیوان الناطق تو اس سے مطلوب حاصل ہوگیا کہ انسان وہ ہے جو حیوان ناطق ہے یہ دوسری حرکت ہوئی اور آپ کے ذہن کی یہ دونوں حرکتیں آپ کی فکر کہلائیں۔ الغرض فکر میں دو حرکتیں ہوتی ہیں یعنی مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف تدریجی طور پر ذہن کا منتقل ہونا۔ لیکن حدس میں کوئی فکری حرکت نہیں ہوتی بلکہ یہاں ذہن مطلوب سے مبادی کی طرف اور مبادی سے مطلوب کی طرف ایک دم منتقل ہوجاتا ہے تدریجاً نہیں۔ اکثر و بیشتر حدس شوق اور محنت و مشقت کے بعد حاصل ہوتا ہے اور کبھی ان کے بغیر بھی حاصل ہوجاتا ہے اور حدس کے سلسلے میں لوگوں کے احوال مختلف ہیں۔ چنانچہ کچھ لوگ تو بڑے قوی الحدس ہوتے ہیں ان کا ذہن مطلوب تک بہت جلد پہونچ جاتا ہے جیسے حکماء اولیاء اور انبیاء کہ ان کو قوت قدسیہ یعنی نور الٰہی کی تائید حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے ان کی فراست بہت تیز ہوتی ہے اور بعض لوگ قلیل الحدس ہوتے ہیں جن کا حدس کمزور ہوتا ہے اور بعض تو ایسے ہوتے ہیں کہ ان کو بالکل حدس نہیں ہوتا وہ نہایت ہی کورمغز ہوتے ہیں جیسے وہ لوگ جو نہایت غبی اور کند ذہن ہیں یہی وجہ ہے کہ اشخاص اور اوقات کے اعتبار سے بداہت اور نظریت میں اختلاف ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ایک چیز جو بدیہی ہوتی ہے حدس سے عاری شخص کے نزدیک نظری معلوم ہوتی ہے اور صاحب حدس کے پاس وہی بدیہی ہوتی ہے اسی طرح کوئی چیز جو نظری ہو وہ ان لوگوں کے نزدیک بدیہی ہوتی ہے جنہیں نور فراست سے سرفراز کیا گیا ہے اور عام لوگوں کے نزدیک نظری معلوم ہوتی ہے کیوں کہ انہیں نور قدس حاصل نہیں ہوتا۔

وَرَابِعُهَا الْمُشَاهَدَاتُ وَهِيَ قَضَايَا يُحْكَمُ فِيهَا بِوَاسِطَةِ الْمُشَاهَدَةِ وَالْإِحْسَاسِ وَهِيَ تَنْقَسِمُ إِلَى قِسْمَيْنِ الْأَوَّلُ مَا شُوهِدَ بِإِحْدَى الْحَوَاسِّ الظَّاهِرَةِ وَهِيَ خَمْسٌ اَلْبَاصِرَةُ وَالسَّامِعَةُ وَالشَّامَّةُ وَالذَّائِقَةُ وَاللَّامِسَةُ وَيُسَمّٰى هٰذَا الْقِسْمُ بِالْحِسِّيَّاتِ وَالثَّانِيْ مَا اُدْرِكَ بِالْمُدْرَكَاتِ مِنَ الْحَوَاسِّ الْبَاطِنَةِ الَّتِيْ هِيَ اَيْضًا

خمسٌ الحسّ المشترك المدرك للصور والخيال التي هي خزانة له والوهم المدرك للمعاني الشخصية الجزئية والحافظة التي هي خزانة للمعاني الجزئية والمتصرفة التي تتصرف في الصور والمعاني بالتحليل والتركيب ويسمّى هذا القسم بالوجدانيات ومدركات العقل الصرف اعني الكليات غير مندرج في هذا القسم مثال القسم الثاني كما حكمنا بانّ لنا جوعا او عطشا وخامسها التجربيات وهي قضايا يحكم العقل بها بواسطة تكرار المشاهدة وعدم التخلف حكما كليا كالحكم بانّ شرب السقمونيا مسهل للصفراء وسادسها المتواترات وهي قضايا يحكم بها بواسطة اخبار جماعة يستحيل العقل تواطؤهم على الكذب واختلفوا في اقل عدد هذه الجماعة قيل انّ اقلّه اربعة وقيل عشرة وقيل اربعون والاشبه انّ هذا العدد يختلف باختلاف حال الذين اخبروه واختلاف الواقعة فلا يتعين عدد والضابطة ان يبلغ الى حدّ يفيد اليقين فهذه الستة هي مبادي للبراهين ومقاطع الدليل ومنتهى اليقين

ترجمہ :۔ اور ان کی چوتھی قسم مشاہدات ہیں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن میں مشاہدہ اور احساس کے واسطے سے حکم لگایا گیا ہو۔ اور یہ دو قسموں کی جانب منقسم ہوتے ہیں اول وہ قضیے ہیں جن کا مشاہدہ کیا جائے حواس ظاہرہ میں سے کسی ایک کے ذریعہ اور وہ پانچ ہیں باصرہ، سامعہ، شامّہ ذائقہ اور لامسہ اور اس قسم کا نام حسیات رکھا جاتا ہے۔ ثانی وہ قضیے ہیں جن کا ادراک کیا جائے مدرکات یعنی ان حواس باطنہ کے ذریعہ کہ وہ بھی پانچ ہیں۔ حس مشترک جو صورتوں کا ادراک کرنے والی ہے اور وہ خیال جو حسِ مشترک کیواسطے خزانہ ہے اور وہم جو معانی شخصیہ اور جزئیہ کا ادراک کرنے والا ہے اور وہ حافظہ جو معانی جزئیہ کے واسطے خزانہ ہے اور وہ متصرفہ جو صورتوں اور معانی میں تصرف کرتا ہے تحلیل اور ترکیب کے ساتھ اور اس قسم کا نام وجدانیات رکھا جاتا ہے۔ اور محض عقل کے مدرکات یعنی کلیات اس قسم میں داخل نہیں ہیں۔ دوسری قسم کی مثال جیساکہ ہم نے اس بات کا حکم لگایا کہ ہمارے لئے بھوک یا پیاس ہے۔ اور ان کی پانچویں قسم تجربیات ہیں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن کا عقل حکم لگاتی ہے مشاہدہ کے تکرار اور عدم تخلف کے واسطہ

سے کلی حکم جیسے اس بات کا حکم کہ سقمونیا (ایک قسم کی دوا ہے) کا پینا صفرا (ایک قسم کی بیماری ہے۔ جیسے پیلیا (جیونڈس) کہتے ہیں) کے واسطے مسہل ہے۔ اور ان کی چھٹی قسم متواترات ہیں۔ اور وہ ایسے قضیے ہیں جن کا حکم لگایا گیا ہو ایک ایسی جماعت کے خبر دینے کے واسطہ سے جن کے جھوٹ پر اتفاق کر لینے کو عقل محال سمجھے۔ اور علماء نے اختلاف کیا ہے اس جماعت کے اقل تعداد میں کہا گیا ہے کہ اس کی کم سے کم تعداد چار ہے اور کہا گیا ہے کہ دس ہے اور کہا گیا ہے کہ چالیس ہے۔ اور اشبہ یہ ہے کہ یہ عدد مختلف ہوتا ہے ان لوگوں کے حال کے اختلاف سے جنہوں نے اس کی خبر دی ہے۔ اور واقعہ کے مختلف ہونے سے۔ چنانچہ عدد متعین نہیں ہوگا۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ وہ اس حد کو پہونچ جائے کہ یقین کا فائدہ دے پس یہ چھ مبادی براہین اور قطعیتِ دلیل کے مقام اور منتہی یقین ہیں "

توضیحات :۔ بدیہیات کی چوتھی قسم مشاہدات ہیں۔ مشاہدات وہ قضیے ہیں جن میں حکم محض تصور طرفین سے نہیں لگایا جاتا بلکہ مشاہدہ اور احساس کے واسطے سے حکم لگایا جاتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں حسیات اور وجدانیات۔ اگر حواس ظاہرہ میں سے کسی حس کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہے تو یہ حسیات ہیں ان کو محسوسات بھی کہتے ہیں جیسے اَلشَّمْسُ طَالِعَةٌ سورج طلوع ہے اس میں طلوع شمس کا حکم قوت باصرہ کے ذریعہ لگایا گیا ہے۔ اور اگر حواس باطنہ میں سے کسی حس باطن کے ذریعہ حکم لگایا گیا ہے تو اس کو وجدانیات کہتے ہیں جیسے اَنَا جَائِعٌ اَوْ عَاطِشٌ میں بھوکا ہوں یا پیاسا ہوں اس میں بھوکا یا پیاسا ہونے کا حکم حس باطن وہم کے ذریعہ لگایا گیا ہے کیونکہ بھوک ایک باطنی چیز ہے جس کا ادراک قوتِ وہم سے ہوتا ہے۔ حواس ظاہرہ پانچ ہیں۔ باصرہ، سامعہ، شامہ، ذائقہ، لامسہ۔ باصرہ۔ دماغ کے اگلے حصہ میں دو جوفدار رگیں ہیں جو آپس میں مل کر الگ الگ ہو گئی ہیں۔ چنانچہ ایک رگ ایک آنکھ کی طرف اور دوسری رگ دوسری آنکھ کی طرف پہونچی ہوئی ہے ان دونوں جوف دار رگوں میں ایک قوت ہوتی ہے جس کے ذریعہ روشنی رنگ شکل وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت باصرہ کہلاتی ہے۔ ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کسی چیز پر نظر پڑتی ہے تو آنکھ سے مخروطی شعاعیں نکلتی ہیں جو شئی مرئی پر پڑتی ہیں اور اس سے رویت کا تحقق ہوتا ہے۔ سامعہ :۔ کان کے سوراخ کے گڑھے میں ایک رگ بھی ہوتی ہے جس میں ایک ایسی قوت ہوتی ہے کہ اس کے ذریعہ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت سامعہ ہے ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی بولتا ہے تو اس کی آواز ہوا میں تحلیل ہو جاتی ہے پھر یہ ہوا اس آواز کے ساتھ مل کر قوت سامعہ سے ٹکراتی ہے تو

سمع کا تحقق ہوتا ہے ۔ شامہ :۔ دماغ کے اگلے حصہ میں دو گوشت کے ٹکڑے اُگے ہوئے ہیں جو عورت کی چھاتی کی نوک کے مشابہ ہیں ان میں ایک ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جس کے ذریعہ بوؤں کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت شامہ ہے ۔ یہاں ادراک کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ہوا بُو کے ساتھ مل کر ناک کے بانسہ سے ٹکراتی ہے تو سونگھنے کا تحقق ہوتا ہے ۔ ذائقہ :۔ زبان کی جرم (جسم) پر ایک رگ بچھی ہوئی ہے. اس رگ میں ایک ایسی قوت رکھی ہوئی ہے جس کے ذریعہ مزہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوتِ ذائقہ ہے ۔ ادراک کی کیفیت یہ ہوتی ہے کہ جب کوئی چیز منہ میں رکھی جاتی ہے تو لعاب اس کے ساتھ مل کر اس رگ تک پہونچتا ہے جس سے چکھنے کا تحقق ہوتا ہے ۔ لامسہ :۔ پورے بدن میں رگیں پھیلی ہوئی ہیں جن کے اندر ایک ایسی قوت سرایت کئے ہوئی ہے جس کے ذریعہ گرمی، سردی، خشکی، تری، سختی، نرمی، وغیرہ کا ادراک کیا جاتا ہے یہی قوت لامسہ کہلاتی ہے ۔

حواس باطنہ بھی پانچ ہیں ۔ حس مشترک[1]، خیال[2]، وہم[3]، حافظہ[4]، متصرفہ[5]، ان کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ دماغ کے اندر تین جوف (خلاء) ہیں جوف اول مقدم دماغ ہے جو سب سے بڑا ہے جوفِ ثانی وسط دماغ ہے جو سب سے چھوٹا ہے اور جوفِ ثالث مؤخر دماغ ہے ۔ جو مقدم دماغ سے چھوٹا اور وسط دماغ سے بڑا ہے. جوفِ اول میں حس مشترک اور خیال ہیں. جوف ثانی میں متصرفہ ہے اور جوف ثالث میں وہم اور حافظہ ہیں ۔ ان کی شکل اس طرح ہوگی ــــ

حس مشترک / خیال — متصرفہ — وہم / حافظہ

اب ہر ایک کی تعریف ملاحظہ فرمائیں ۔ حس مشترک :۔ وہ قوت ہے جو ظاہری صورتوں کا ادراک کرتی ہے ۔ اس کا مقام جوفِ اول (مقدم دماغ ہے) جیسے مدرسہ کی صورت قلم کتاب وغیرہ کی صورت کا ادراک ۔

خیال :۔ وہ قوت ہے جو حس مشترک کے واسطے خزانہ ہے یعنی اس میں حس مشترک کے ذریعہ حاصل شدہ صورتیں جمع رہتی ہیں جیسے آپ کے ذہن میں کسی بچھڑے دوست کی صورت محفوظ ہے ۔ اس کا مقام مقدم دماغ میں حس مشترک کے بعد ہے ۔

وہم :۔ وہ قوت ہے جو ظاہری چیزوں کے علاوہ معانی شخصیہ جزئیہ کا ادراک کرتی ہے ۔ لیکن یہ معانی کلیہ کا ادراک نہیں کرتی ہے ۔ جیسے محبت، نفرت وغیرہ ۔ اس کا مقام مؤخر دماغ کے اندر شروع میں ہے ۔

حافظہ :۔ وہ قوت ہے جو معانی جزئیہ کے واسطے خزانہ ہے یعنی یہ وہم کے ذریعہ حاصل شدہ

معانی جزئیہ کو محفوظ رکھتی ہے۔ جیسے آپ کو کسی سے محبت ہوئی تھی جو ابھی تک یاد ہے اس کا مقام مؤخر دماغ میں وہم کے بعد ہے۔

متصرفہ :۔ وہ قوت ہے جو حس مشترک اور وہم سے حاصل شدہ صورتوں اور معانی کے درمیان تفصیل و ترکیب کا کام کرے یعنی اس میں جوڑ توڑ لگاتی رہے جیسے آپ کے ذہن میں زید کی صورت موجود ہے اور عمرو کی صورت موجود ہے اب متصرفہ نے ان دونوں کو الگ الگ کردیا کہ یہ زید کی صورت ہے اور یہ عمرو کی صورت ہے اسی طرح آپ کے ذہن میں محبت کا مفہوم ہے اور عداوت کا مفہوم ہے تو قوت متصرفہ نے دونوں میں امتیاز پیدا کردیا نیز آپ کے ذہن میں شہر کی صورت ہے اور دہلی کی بھی صورت ہے تو قوت متصرفہ نے دونوں میں جوڑ پیدا کردیا اور دہلی شہر کا نقشہ آپ کے ذہن میں آگیا۔ اس قوت کا مقام جوف ثانی (وسط دماغ) ہے یہ بھی یاد رکھئے کہ عقل کے ذریعہ کلیات کا ادراک کیا جاتا ہے لہٰذا صرف عقل سے ادراک کئے ہوئے کلیات حواس باطنہ میں داخل نہیں ہوں گے کیونکہ حواس باطنہ کے ذریعہ جزئیات کا ادراک کیا جاتا ہے کلیات کا نہیں لیکن یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ متکلمین حواس باطنہ کو بالکل مانتے ہی نہیں لہٰذا ان کے یہاں کلیات اور جزئیات دونوں کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوتا ہے۔ تفصیل شرح عقائد وغیرہ میں پڑھیں گے۔

قَولُہٗ خَامِسُھَا :۔ بدیہیات کی پانچویں قسم تجربیات ہیں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن میں عقل بار بار تجربہ کرنے سے حکم لگائی ہو یعنی کسی چیز کا بار بار مشاہدہ کیا گیا کبھی بھی اس کے برخلاف نہیں ہوا تو اس واسطے سے عقل نے یقین کا حکم لگادیا تو یہ تجربیات ہیں جیسے سقمونیا (جمال گوٹہ) کا بار بار استعمال کیا گیا تو اس سے دست آنے لگا اور دست کے ذریعہ اس نے صفراء (پتّا) کو بہا دیا تو اس بار بار مشاہدہ سے عقل نے حکم لگادیا کہ شربُ السقمونیا مسہل للصفراء یہی تجربیات ہیں ۔ اور بدیہیات کی چھٹی قسم متواترات ہیں۔ متواترات تواتر سے ماخوذ ہے جس کے لغوی معنی کسی چیز کا لگاتار ہونا ہے۔ اور اصطلاح میں متواترات وہ قضیے ہیں جن کے یقین کا حکم ایک ایسی جماعت کے خبر دینے سے لگایا گیا ہو۔ جن کا جھوٹ پر اتفاق کرلینا عقلاً محال ہو جیسے امریکہ ایک ملک ہے۔ فرعون ایک بادشاہ گذرا ہے۔ وغیرہ ۔ متواترات کے بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی خبر دینے والی جماعت کی تعداد کم از کم کتنی ہونی چاہئے تو بعض کا کہنا ہے کہ کم از کم چار ہونی چاہئے۔ بعض نے کہا کہ نہیں دس ہونی چاہئے اور بعض نے چالیس کہا لیکن زیادہ بہتر یہ ہے کہ تعداد خبر دینے والے راویوں اور واقعہ کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے۔ لہٰذا عدد کی کوئی تعیین نہیں ہونی چاہئے بلکہ جیسے خبر دینے

والے ہوں گے اور جیسا واقعہ ہوگا اسی اعتبار سے تعداد ضروری ہوگی۔ اور اس سلسلہ میں یہ ضابطہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ وہ خبر اس حد کو پہونچ جائے جس سے یقین حاصل ہو جائے تو یہ متواتر ہے۔ یہاں تک بدیہیات کے اقسام ستہ مکمل ہو گئے جو برہان کے مبادی اور قطعیت دلیل کی جگہ نیز یقین کے منتہیٰ ہیں۔ یعنی انہیں سے برہان مرکب ہوتی ہے اور دلیل قطعی ہوتی ہے نیز ان کے ذریعہ یقین تک پہونچا جاسکتا ہے

فائدة زعم قوم ان المقدمات النقلية لا تستعمل في القياس البرهاني لظنهم ان النقل يتطرق اليه الغلط والخطأ من وجوه شتى فكيف يكون مبادي القياس البرهاني الذي يفيد القطع وان هذا الظن اثم لان النقل كثيرا ما يفيد القطع اذا روعي فيه شرائط وانضم اليه العقل نعم لو قيل ان النقل المجرد بلا اعتبار انضمام العقل معه لا يعتبر ولا يفيد لكان له وجه

فائدہ :۔ یہ فائدہ ہے۔ ایک قوم نے گمان کیا کہ مقدماتِ نقلیہ قیاس برہانی میں استعمال نہیں کیے جاتے ان کے اس گمان کی وجہ سے کہ نقل کی طرف غلطی اور خطا چلتی ہے مختلف طریقوں سے۔ چنانچہ یہ کیسے ہوں گے اس قیاس برہانی کے مبادی جو قطعیت کا فائدہ دیتا ہے اور یقیناً یہ گمان غلط ہے اس لئے کہ نقل بسا اوقات قطعیت کا فائدہ دیتی ہے جب اس میں شرائط کی رعایت کی جائے اور اس کی طرف عقل مل جائے ہاں اگر کہا جائے کہ محض نقل بغیر اعتبار کئے ہوئے اسکے ساتھ عقل کے ملنے کا معتبر نہیں اور مفید نہیں تو اس کی ایک وجہ ہے۔

توضیح :۔ معتزلہ اور جمہور اشاعرہ کا اس سلسلے میں اختلاف ہے کہ مقدمات نقلیہ کا استعمال قیاس برہانی میں کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔ تو مصنفؒ فرماتے ہیں کہ ایک قوم یعنی معتزلہ کا کہنا ہے کہ استعمال نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ نقل میں مختلف طریقوں سے خطا اور غلطی کے وقوع کا احتمال ہے لہٰذا یہ مفید قطعیت نہیں ہوگی اور جب مفید قطعیت نہیں تو اس کا استعمال قیاس برہانی میں کیسے ہو سکتا ہے اور اس سے قیاس برہانی کیسے مرکب ہو سکتا ہے جبکہ قیاس برہانی قطعیت کا فائدہ دیتا ہے حالانکہ ایسا نہیں۔ جمہور اشاعرہ کا کہنا ہے کہ نقل بھی قطعیت کا فائدہ دیتی ہے۔ لہٰذا اس کا استعمال قیاس برہانی میں ہوگا۔ مصنفؒ انہیں کی تائید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا گمان غلط ہے۔ کیونکہ نقل بسا اوقات قطعیت کا فائدہ دیتی ہے جب اس میں شرائط کا لحاظ کیا جائے اور اسکے

ساتھ عقل بھی مل جائے یعنی نقل کی بات عقل کی بات کے مطابق ہو جائے ہاں اگر یہ کہا جائے کہ خالص نقل جس میں عقل کا کچھ دخل نہ ہو اس کا کچھ اعتبار نہیں اور یہ مفید یقین نہیں تو اس قول کی صحت کا امکان ہے "

فصل البرهان قسمان لمّي وإنّي أما اللمّي فهو الذي يكون الأوسط فيه علة لثبوت الأكبر للأصغر في الواقع كما أنه واسطة في الحكم يسمّى به لإفادته اللمّية والعلية وأما الإنّي فهو الذي يكون الأوسط فيه علة للحكم في الذهن فقط ولم يكن علة في الواقع بل قد يكون معلولا له مثال اللمّي قولك زيد محموم لأنه متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فزيد محموم فكما أن في هذا القياس الأوسط علة لثبوت الحمّى لزيد في ذهنك كذلك هو علة لوجود الحمّى في الواقع ومثال الإنّي قولك زيد متعفن الأخلاط لأنه محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فزيد متعفن الأخلاط فوجود الحمّى علة لثبوت كونه متعفن الأخلاط في ذهنك وليس علة في نفس الأمر بل على أن يكون الأمر في الواقع بالعكس

ترجمہ :۔ برہان کی دو قسمیں ہیں ۔ لمّی اور انّی ۔ بہرحال لمی تو وہ ایسی برہان ہے جس میں اوسط علت ہو اکبر کے ثابت ہونے کی اصغر کے لئے واقع میں جیسا کہ یہ حکم میں واسطہ ہے اس کا نام لمی رکھا جاتا ہے اس کے لمیت اور علیت کے فائدہ دینے کی وجہ سے ۔ اور بہرحال انی تو وہ ایسی برہان ہے جس میں اوسط صرف ذہن میں حکم کے واسطے علت ہو اور واقع میں علت نہ ہو بلکہ کبھی اس کا معلول ہو ۔ لمی کی مثال تیرا یہ قول ہے زید محموم الخ زید بخار زدہ ہے اس لئے کہ وہ متعفن الاخلاط ہے ۔ (یعنی اس کے اخلاط اور لہو میں تعفن اور گندگی پیدا ہو گئی ہے) اور ہر متعفن الاخلاط بخار زدہ ہے ۔ چنانچہ زید بخار زدہ ہے پس جس طرح اس قیاس میں اوسط علت ہے زید کے لئے بخار کے ثبوت کی تیرے ذہن میں اسی طرح یہ علت ہے بخار کے پائے جانے کی واقع میں ۔ اور انی کی مثال تیرا یہ قول ہے ۔ زید متعفن الاخلاط ہے اس لئے کہ وہ بخار زدہ ہے اور ہر بخار زدہ متعفن الاخلاط ہے ۔ چنانچہ زید متعفن الاخلاط ہے ۔ پس بخار کا وجود علت ہے اس کے متعفن الاخلاط ہونے کے ثبوت کے لئے تیرے ذہن میں اور یہ علت نہیں ہے نفس الامر میں بلکہ ممکن ہے کہ معاملہ واقع میں برعکس ہو ۔

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ برہان کی تقسیم فرما رہے ہیں کہ برہان کی دو قسمیں ہیں ۔

لمیّ اور انی۔ لمی وہ برہان ہے جس میں اکبر کو جو اصغر کے لئے ثابت کیا گیا ہے اس کے لئے حد اوسط واقعتاً علت ہو جس طرح وہ حد اوسط اصغر اور اکبر کے درمیان حکم میں واسطہ ہو۔ بالفاظ دیگر حد اوسط اگر ذہن اور خارج دونوں اعتبار سے حکم کی علت ہو تو یہ برہان لمی ہے جیسے زید محموم لانہ متعفن الاخلاط وکل متعفن الاخلاط محموم فزید محموم۔ دیکھئے اس قیاس میں حد اوسط متعفن الاخلاط ہے جو زید کے لئے بخار کے ثبوت کی ذہن کے اعتبار سے بھی علت ہے کیونکہ علت وہ ہے جو معلول پر مقدم ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ذہن میں بخار کا تصور کیا جائے گا تو اس سے پہلے انسان کے اخلاط اربعہ یعنی خون، سودا، صفرا، بلغم میں بگاڑ کا تصور ضرور ہوگا پس بخار کے لئے تعفن الاخلاط باعتبار ذہن علت ہے۔ اسی طرح خارج کے اعتبار سے بھی علت ہے کیونکہ خارج میں جب بخار کا وجود ہوتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط میں تعفن اور خرابی ضرور پیدا ہو جاتی ہے۔ برہان لمی کی تعریف اس طرح بھی کر سکتے ہیں کہ علت سے معلول پر استدلال کرنا برہان لمی ہے۔ جیسے آگ جو دھواں کی علت ہے اس آگ کو دیکھ کر دھواں کو ثابت کرنا برہان لمی کہلاتا ہے۔ اس برہان کو لمی اس وجہ سے کہتے ہیں کہ یہ لِمَ کی جانب منسوب ہے اور لِمَ سبب وعلت معلوم کرنے کے لئے آتا ہے اور اس برہان میں بھی علت اور سبب معلوم ہوتا ہے۔

برہان کی دوسری قسم انی ہے اور یہ ایسی برہان ہے جس میں حد اوسط صرف ذہن کے اعتبار سے حکم کی علت ہو واقع اور خارج کے اعتبار سے علت نہیں بلکہ واقع اور خارج میں کبھی حد اوسط حکم کے لئے معلول ہو جائے جیسے زید متعفن الاخلاط لانہ محموم وکل محموم متعفن الاخلاط فزید متعفن الاخلاط دیکھئے یہاں محموم حد اوسط ہے جو صرف ذہن کے اعتبار سے زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت ہے کیونکہ علت وہ ہوتی ہے جو معلول پر مقدم ہو اور ظاہر ہے کہ وجود ذہنی کے اعتبار سے محموم زید کے متعفن الاخلاط ہونے پر مقدم ہے۔ لیکن نفس الامر اور خارج کے اعتبار محموم زید کے متعفن الاخلاط ہونے کی علت نہیں کیونکہ علت کے لئے ضروری ہے کہ وہ معلول پر مقدم ہو حالانکہ وجود خارجی میں محموم متعفن الاخلاط ہونے پر مقدم نہیں بلکہ پہلے تعفن الاخلاط کا وجود ہوتا ہے پھر محموم کا۔ پس حمی (بخار) تعفن الاخلاط کے لئے صرف ذہن کے اعتبار سے علت ہے۔ خارج اور نفس الامر کے اعتبار سے نہیں بلکہ خارج کے اعتبار سے تو معاملہ برعکس ہے یعنی تعفن الاخلاط ہی حمی (بخار) کے لئے علت ہے کیونکہ جب بھی خارج میں کسی کو بخار آتا ہے تو اس سے پہلے اخلاط اربعہ میں تعفن ضرور ہو جاتا ہے۔

اس برہان کی تعریف یوں بھی کر سکتے ہیں کہ معلول سے علت پر استدلال کرنا برہان اِنی ہے۔ جیسے دھواں جو آگ کا معلول ہے اس کو دیکھ کر علت آگ کو ثابت کرنا برہان انی ہے۔ اس برہان کو انی اس لئے کہتے ہیں کہ یہ اِنَّ حرف مشبہ بالفعل کی طرف منسوب ہے جس کے معنیٰ تحقیق اور اثبات کے ہیں اور اس برہان میں بھی فہم اور ذہن کے اعتبار سے حکم کو ثابت کیا جاتا ہے

فصل اَلْقِيَاسُ الْجَدَلِيُّ قِيَاسٌ مُرَكَّبٌ مِنْ مُقَدَّمَاتٍ مَشْهُوْرَةٍ اَوْ مُسَلَّمَةٍ عِنْدَ الْخَصْمِ صَادِقَةً كَانَتْ اَوْ كَاذِبَةً وَالْاَوَّلُ مَا تُطَابِقُ فِيْهِ اٰرَاءُ قَوْمٍ اِمَّا لِمَصْلَحَةٍ عَامَّةٍ نَحْوُ الْعَدْلُ حَسَنٌ وَالظُّلْمُ قَبِيْحٌ وَقَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ اَوْ لِرِقَّةٍ قَلْبِيَّةٍ كَقَوْلِ اَهْلِ الْهِنْدِ ذَبْحُ الْحَيَوَانِ مَذْمُوْمٌ اَوْ اِنْفِعَالَاتٍ خُلُقِيَّةٍ اَوْ مِزَاجِيَّةٍ فَاِنَّ لِلْاَمْزِجَةِ وَالْعَادَاتِ دَخْلًا عَظِيْمًا فِي الْاِعْتِقَادَاتِ فَاَصْحَابُ الْاَمْزِجَةِ الشَّدِيْدَةِ يَرَوْنَ الْاِنْتِقَامَ مِنْ اَهْلِ الشَّرَارَةِ حَسَنًا وَاَصْحَابُ الْاَمْزِجَةِ اللَّيِّنَةِ يَرَوْنَ الْعَفْوَ خَيْرًا وَلِذَالِكَ تَرَى النَّاسَ مُخْتَلِفِيْنَ فِي الْعَادَاتِ وَالرُّسُوْمِ وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَشْهُوْرَاتٌ خَاصَّةٌ بِهِمْ وَكَذَالِكَ لِكُلِّ صِنَاعَةٍ فَمِنْ مَشْهُوْرَاتِ النَّحْوِيِّيْنَ اَلْفَاعِلُ مَرْفُوْعٌ وَالْمَفْعُوْلُ مَنْصُوْبٌ وَالْمُضَافُ اِلَيْهِ مَجْرُوْرٌ وَمِنْ مَشْهُوْرَاتِ الْاُصُوْلِيِّيْنَ اَلْاَمْرُ لِلْوُجُوْبِ وَالثَّانِيْ مَا يُؤَلَّفُ مِنَ الْمُسَلَّمَاتِ بَيْنَ الْمُتَخَاصِمِيْنَ وَلِلْمَشْهُوْرَاتِ شَبَهٌ بِالْاَوَّلِيَّاتِ وَتَجْرِيْدُ الذِّهْنِ وَتَدْقِيْقُ النَّظَرِ يُفَرِّقُ بَيْنَهُمَا وَالْغَرَضُ مِنْ صِنَاعَةِ الْجِدَالِ اِلْزَامُ الْخَصْمِ اَوْ حِفْظُ الرَّاْيِ

ترجمہ:۔ قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو مرکب ہو مقدمات مشہورہ یا ایسے مقدمات سے جو فریق مخالف کے نزدیک مسلم ہوں خواہ وہ صادق ہوں یا کاذب ہوں اور اول (مقدمات مشہورہ) ایسے مقدمات ہیں جن میں ایک قوم کی رائیں موافق ہیں یا تو عام مصلحت کی وجہ سے جیسے اَلْعَدْلُ حَسَنٌ (انصاف اچھی چیز ہے) وَالظُّلْمُ قَبِيْحٌ (ظلم بری چیز ہے) وَقَتْلُ السَّارِقِ وَاجِبٌ (چور کا قتل کرنا واجب ہے) یا دلی نرمی کی وجہ سے جیسے اہل ہند کا قول ذبح الحیوان مذموم (جانور کو ذبح کرنا برا ہے) یا خلقی تاثر یا مزاجی تاثر کی وجہ سے کیوں کہ مزاجوں اور عادتوں کا بہت بڑا دخل ہے اعتقادات میں۔ چنانچہ سخت مزاج والے اہل شرارت سے انتقام لینے کو اچھا خیال کرتے ہیں — اور

نرم مزاج والے معاف کر دینے کو بہتر سمجھتے ہیں اور اسی وجہ سے تم دیکھتے ہو لوگوں کو عادتوں اور رسموں میں مختلف اور ہر قوم کے لئے مشہورات ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہیں۔ اور اسی طرح ہر فن کے واسطے۔ چنانچہ نحویوں کے مشہورات میں سے الفاعلُ مرفوعٌ والمفعولُ منصوبٌ والمضافُ الیہ مجرورٌ ہیں اور اصولیین (اصولِ فقہ والے) کے مشہورات میں سے اَلامرُ للوجوب ہے۔ اور ثانی (مقدماتِ مسلمہ) وہ مقدمات ہیں جو مرکب ہوں ان قضیوں سے جو دونوں فریقِ مخالف کے نزدیک مسلم ہوں اور مشہورات کو اولیات کے ساتھ مشابہت ہے۔ اور ذہن کو خالی کرنا اور نظر کی باریک بینی ان دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں اور مقصود فن جدال سے فریقِ مخالف پر الزام قائم کرنا یا رائے کو محفوظ رکھنا ہے۔"

توضیح :- یہاں سے مصنفؒ صناعات خمسہ کی دوسری قسم قیاس جدلی کو بیان فرماتے ہیں۔ قیاس جدلی وہ قیاس ہے جو مقدماتِ مشہورہ یا ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو فریقِ مخالف کے نزدیک تسلیم شدہ ہوں خواہ وہ مقدمات صحیح ہوں یا غلط ہوں جیسے اَلعدلُ حسنٌ وکل حسن محبوبٌ فالعدل محبوبٌ دیکھیے یہاں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقدمات ہیں جو لوگوں کے مابین مشہور ہیں۔ نیز یہ مقدمات صحیح ہیں لہٰذا ان سے مرکب قیاس جدلی صحیح ہے اسی طرح ذبحُ الحیوان ظلمٌ والظلم حرام فذبحُ الحیوانِ حرامٌ دیکھئے یہاں صغریٰ اور کبریٰ ایسے مقدمات ہیں جو ہندؤں کے یہاں مسلم ہیں لیکن یہ شرعاً صحیح نہیں ہیں کیونکہ شرعی اعتبار سے حیوان کا ذبح کرنا ظلم اور حرام نہیں ہے پس یہ بھی قیاس جدلی ہے۔ مقدماتِ مشہورہ سے مراد وہ مقدمات ہیں جو لوگوں میں مشہور ہوں اور ان میں قوم کی رائیں متفق ہوں کسی کا بھی اختلاف نہ ہو اب یہ اتفاق رائے یا تو عام مصلحت کی وجہ سے ہے کہ اس میں عوام کا فائدہ ہے جیسے اَلعدلُ حسنٌ والظلم قبیحٌ وقتل السارقِ واجبٌ کہ یہ عام لوگوں کی مصلحت اور ان کے افادہ کے پیش نظر ہیں یا قوم کی رائیوں کا اتفاق دلی نرمی کی وجہ سے ہے۔ جیسے ہندؤں کا یہ کہنا کہ جانور کا ذبح کرنا پاپ ہے یا پیدائشی تاثر اور فطری اثر کے نتیجے میں اتفاق رائے ہو جیسے کشف العورۃ عند الناس قبیح کہ شرمگاہ کا کھولنا فطری تقاضے اور پیدائشی تاثر کی وجہ سے قبیح سمجھا جاتا ہے یا مزاج کا اثر ہو جس کی وجہ سے کسی بات پر اتفاق رائے ہو جائے اور وہ عند الناس مشہور ہو جائے کیونکہ مزاجوں اور عادتوں کا اعتقاد کے سلسلے میں بڑا دخل ہوتا ہے مثلاً کوئی سخت مزاج ہے جس کے نزدیک شریر لوگوں سے انتقام لینا ہی اور ان کو سبق سکھانا ہی اچھا سمجھا جاتا ہے اور کوئی مزاج کا نرم ہوتا ہے تو وہ معاف کر دینے کو بہتر سمجھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ

آپ لوگوں کو دیکھتے ہیں کہ کسی کی عادت کچھ ہے کسی کے طور طریقے کچھ ہیں اور کسی کے کچھ سب یکساں مزاج نہیں رکھتے خلاصہ یہ کہ قیاس جدلی کی دو قسمیں ہیں اول وہ جو مقدمات مشہورہ سے مرکب ہو ثانی وہ جو مقدمات مسلمہ سے مرکب ہو۔

اور ہر قوم کے یہاں کچھ مشہورات ہوتے ہیں جو ان کے ساتھ خاص ہوتے ہیں مثلاً جاہلوں میں یہ مشہور ہے کہ جب کوئی حاملہ عورت مرجائے تو وہ چڑیل بن جاتی ہے اسی طرح ہر علم وفن والوں کے نزدیک کچھ مخصوص مشہورات ہوتے ہیں جیسے نحویوں کے نزدیک مشہور ہے کہ فاعل مرفوع ہوتا ہے مفعول منصوب ہوتا ہے مضاف الیہ مجرور ہوتا ہے اور اصولِ فقہ والوں کے نزدیک مشہور ہے کہ امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ لہٰذا اقیموا الصلوٰۃ میں امر وجوب کے لئے ہے۔ اور اقامتہ صلوٰۃ واجب ہے۔ نیز مقدماتِ مسلمہ وہ مقدمات کہلاتے ہیں جو ایسے قضیوں سے مرکب ہوں جن کو مناظرے کے دونوں فریق تسلیم کرتے ہیں مثلاً ایک مسلم اصول ہے کہ جو باطل کو مستلزم ہو وہ خود باطل ہوتا ہے تو ایسے قضیے سے بھی قیاس جدلی بنتا ہے۔ نیز یہ بھی یاد رکھئے کہ مشہورات کو کبھی کبھی اولیات کے ساتھ مشابہت ہوجاتی ہے جس کی وجہ سے مشہورات کے اولیات میں سے ہونے کا شبہ ہوجاتا ہے حالانکہ دونوں میں فرق ہے۔ مشہورات تو کبھی کبھی باطل اور غلط ہوتے ہیں جیسے قتل السارق واجبٌ یہ مشہورات میں سے ہے حالانکہ شرعاً غلط ہے کیونکہ چور کا صرف ہاتھ کاٹنا واجب ہے اس کو قتل کر دینا واجب نہیں اس کے برعکس اولیات ہمیشہ صحیح اور حق ہوتے ہیں پس ضرورت ہوئی کہ ان دونوں کے درمیان امتیاز کی کوئی صورت ہو تو مصنفؒ فرماتے ہیں تجرید الذہن وتدقیق النظر یفرق بینہما یعنی مشہورات اور اولیات کے درمیان اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ جس قضیہ میں مشہورہ اور اولیہ ہونے کا شبہ ہو اسے صرف عقل کی کسوٹی پر پرکھا جائے اور اس کے مشہور ہونے سے ذہن کو خالی کر لیا جائے پھر غور کیا جائے تو اس کا مشہورہ ہونا یا اولیہ ہونا معلوم ہوجائے گا۔

صناعت جدال میں قیاس جدلی کے استعمال سے دو فائدے ہیں اگر قیاس جدلی کو استعمال کرنے والا معترض ہے مجیب نہیں تو خصم پر الزام قائم کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور اگر وہ خود جواب دے رہا ہے تو اپنی رائے کو خطار اور غلطی سے محفوظ رکھنا ہوتا ہے۔ یاد رکھئے کہ صناعتِ جدال وہ ملکہ ہے جس سے جدلی قیاسیں مرکب کرنے پر قدرت پیدا ہوتی ہے۔

فصل القیاس الخطابی قیاس مفید للظن ومقدماته مقبولات ماخوذات ممن یحسن الظن فیہم کالاولیاء والحکماء واما الماخوذات من الانبیاء علیہم وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام فلیست من الخطابۃ لانہا اخبارات صادقۃ من مخبر صادق دل علی صدقہ المعجزۃ ولا مجال للوہم فیہا حتی یتطرق الیہ الخطاء والخلل فالقیاس المرکب منہا برہان قطعی المقدمات او مظنونات یحکم فیہا بسبب الرجحان ویندرج فیہا الحدسیات والتجربیات والمتواترات التی لم تبلغ الی حد الجزم بسبب عدم شعور العلۃ او عدم بلوغ عدد المخبرین الی مبلغ التواتر ولہذہ الصناعۃ منفعۃ عظیمۃ فی تنظیم امور المعاش وتنسیق احکام المعاد اما باستعمالہا او بالاحتراز عنہا ولذالک کبار الحکماء یستعملون تلک الصناعۃ کثیرا او یعظون بالکلام الخطابی جما غفیرا ولا بد ان تکون المقدمات المستعملۃ فیہا مقنعۃ للسامعین مفیدۃ للواعظین ـــ

ترجمہ :۔ قیاس خطابی وہ قیاس ہے جو ظن کا فائدہ دے اور اس کے مقدمات وہ مقبول مقدمات ہیں جو لئے گئے ہوں ان حضرات سے جن کے بارے میں حسن ظن رکھا جاتا ہے۔ جیسے اولیاء اور حکماء بہرحال وہ مقدمات جو انبیاء علیہم وعلی نبینا الصلوٰۃ والسلام سے لئے گئے ہیں تو وہ خطابت کے قبیل سے نہیں اس لئے کہ وہ ایسی سچی خبریں ہیں جو اس مخبر صادق کی جانب سے ہیں جس کی صداقت پر معجزہ دال ہے اور اس میں وہم کا کوئی مجال نہیں یہاں تک کہ اس کی طرف خطاء اور خلل چلے۔ چنانچہ وہ قیاس جو ان سے مرکب ہو ایسی برہانی ہے جس کے مقدمات قطعی ہیں یا وہ ایسے مظنونات ہیں جن میں رجحان کے سبب حکم لگایا گیا ہو۔ اور ان میں داخل ہوتے ہیں حدسیات اور تجربیات اور ایسے متواترات جو یقین کی حد کو نہیں پہونچے ہیں علت کا شعور نہ ہونے کے سبب سے یا مخبرین کی تعداد نہ پہونچنے کے سبب سے تواتر کے درجہ کو۔ اور اس فن کی بڑی منفعت ہے امور معاش کو منظم کرنے میں اور احکام آخرت کی تنسیق میں یا تو ان کے استعمال سے یا ان سے احتراز کرکے اور اسی وجہ سے بڑے بڑے حکماء اس فن کو کثرت سے استعمال کرتے ہیں اور کلام خطابی کے ذریعہ بڑی جماعت کو نصیحت کرتے ہیں اور ضروری ہے کہ وہ مقدمات جو ان میں استعمال کئے جائیں

سامعین کو رغبت دلانے والے اور واعظین کے لئے سودمند ہوں ۔"

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ صناعات خمسہ کی تیسری قسم قیاس خطابی کو بیان فرماتے ہیں۔ قیاس خطابی وہ قیاس ہے جس سے یقین حاصل نہیں ہوتا بلکہ یہ صرف ظن غالب کا فائدہ دیتا ہے اس کے مقدمات ظنی ہوتے ہیں مگر مقبول ہوتے ہیں اور مقبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مقدمات ایسے حضرات سے منقول ہوتے ہیں جن کے بارے میں حسن ظن اور حسن اعتقاد ہوتا ہے کہ وہ جو کچھ فرماتے ہیں درست ہے جیسے اولیاء کرام اور حکماء عظام کہ ان سے جو باتیں منقول ہوتی ہیں ان کے بارے میں حسن ظن ہوتا ہے کہ یہ درست ہیں لیکن جو مقدمات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسّلام سے منقول ہوں ان کو خطابیت میں سے شمار کرنا صحیح نہیں بلکہ وہ برہان کے قبیل سے ہیں کیونکہ خطابت ظنی ہے اور انبیاء سے جو باتیں منقول ہیں وہ یقینی ہیں اس لئے کہ وہ ایسی خبریں ہیں جو سچی ہیں اور ایسے مخبر صادق سے منقول ہیں جن کی صداقت پر معجزہ دلالت کرتا ہے ان خبروں میں وہم کی کوئی گنجائش نہیں اور خطاء وخلل کا کوئی احتمال نہیں اور جو خبریں ایسی ہوں ان سے مرکب ہونے والا قیاس برہانی اور قطعی المقدمات ہوتا ہے ظنی نہیں ہوتا۔ لہٰذا انبیاء کے ارشادات کو برہان سے نکال کر خطابت میں داخل کرنا غلط ہے۔"

قولہٗ او مظنونات :۔ اس کا عطف مقبولات پر ہے مطلب یہ ہے کہ قیاس خطابی کے مقدمات یا تو مقبول ہوں گے کہ وہ انبیاء و اولیاء سے منقول ہوں گے یا اس کے مقدمات مظنونہ ہوں گے یعنی ایسے قضیے ہوں گے جن کے بارے میں صرف گمان غالب ہو یقین نہ ہو اور عقل ان میں جانب راجح کا اعتبار کرتے ہوئے حکم لگائے لیکن جانب مرجوح کا احتمال بھی باقی رہے۔ چنانچہ اس میں حدسیات تجربیات اور متواترات بھی داخل ہوں گے کیونکہ یہ بھی حد یقین کو نہیں پہونچتے یا تو علت کا شعور نہ ہونے کی وجہ سے یا مخبرین کی تعداد حد تواتر کو نہ پہونچنے کی وجہ سے وہ قیاس خطابی جس کے مقدمات مظنونات ہوں۔ اس کو ایک مثال سے سمجھئے مثلاً آپ نے کہا فلاں رات کو گھومتا ہے اور جو رات کو گھومتا ہے وہ چور ہے۔ لہٰذا فلاں چور ہے۔ دیکھئے یہاں رات کو گھومنے والے پر چور ہونے کا حکم محض ظن غالب اور رجحان کے طور پر ہے یہ کوئی ضروری نہیں کہ جو رات میں گھومے وہ چور ہی ہو بلکہ یہ بطریق رجحان ممکن ہے لیکن جانب مرجوح کا بھی احتمال ہے کہ ہو سکتا ہے وہ چور نہ ہو بلکہ بادشاہ اپنی رعایا کی خبرگیری کے لئے نکلا ہو۔

قولہ ولہذہ الصناعۃ: یہاں سے مصنفؒ قیاس خطابی کی غرض بیان کر رہے ہیں کہ اس صناعت کا بہت بڑا فائدہ ہے امور دنیاوی میں بھی اور احکام اخروی میں بھی کیونکہ اس کو استعمال کرکے لوگوں کو ایسے ایسے کام پر ابھارا جاتا ہے جس سے دنیا اور آخرت دونوں جہاں میں سرخ روئی حاصل ہو نیز اس کے ذریعہ ان چیزوں سے روکا جاتا ہے جو دونوں جہاں میں مضرت و پشیمانی کا باعث ہیں یہی وجہ ہے کہ بڑے بڑے حکماء اس صناعت کا استعمال کثرت سے کرتے ہیں اور واعظین و خطباء اسی طرح کے کلام سے جم غفیر کو خطاب فرماتے ہیں اور مجلس کو گرم کر دیتے ہیں اور جب قیاس خطابی کی یہ خصوصیت ہے تو ضروری ہے کہ اس میں ایسے مقدمات استعمال کئے جائیں جو سامعین کو کارخیر کی رغبت دلائیں اور خود واعظین کے واسطے وہ مفید ہوں۔

فصل القیاس الشعری قیاس مؤلف من المخیلات الصادقۃ او الکاذبۃ المستحیلۃ او الممکنۃ المؤثرۃ فی النفس قبضا وبسطا وللنفس مطاوعۃ للتخییل کمطاوعتہ للتصدیق بل اشد منہ والغرض من ہذہ الصناعۃ ان ینفعل النفس بالترہیب والترغیب واشترطوا فی الشعر ان یکون الکلام جاریا علی قانون اللغۃ مشتملا علی استعارات بدیعۃ رائقۃ وتشبیہات انیقۃ فائقۃ بحیث یؤثر فی النفس تاثیرا عجیبا ویورث فرحا او یوجب ترحا ومن ثم لا یجوز فیہ استعمال الاولیات الصادقۃ ویستحسن استعمال المخیلات الکاذبۃ کما قال العارف الگنجوی مخاطبا بولدہ فلذۃ کبدہ بیت: در شعر مپیچ و در فن او ؛ چوں اکذب اوست احسن او ؛ وکقول القائل یصف الخمرۃ لہا البدر کاس ؛ وہی شمس یدیرہا ؛ ہلال وکم یبدو اذا مزجت نجم وقال الشاعر شعر لا تعجبوا من بلی غلالتہ ؛ قد زرّ ازرارہ علی القمر ـ فشبہ المحبوب بالقمر وقال لا تعجبوا من انشقاق غلالتہ لانہ قد زرّ علیہ الغلالۃ وکل قمر کذالک فغلالتہ تنشق ینتج غلالۃ المحبوب تنشق وقد ینتج اجتماع النقیضین نحو انا مضمر الحوائج باللسان مظہرہا بالمدامع وکل مضمر الحوائج صامت وکل مظہرہا متکلم ینتج انا صامت متکلم ولا یشترط الوزن فی الشعر عند ارباب المیزان نعم یفیدہ حسنا والکلام الشعری اذا انشد بصوت طیب ازداد

تَاثِیْرُهٗ فِی النُّفُوْسِ حَتّٰی دُبَّمَا یَمِیْلُ فَرْطُ الْبَهْجَةِ الْعَمَائِمُ عَنِ الرُّؤُوْسِ وَالْاَوَائِلُ مِنَ الْحُکَمَاءِ الْیُوْنَانِیِّیْنَ کَانُوْا اَحْرَصَ النَّاسِ عَلَی الشِّعْرِ

ترجمہ :۔ قیاس شعری وہ قیاس ہے جو خیالی قضیوں سے مرکب ہو خواہ وہ قضیے سچے ہوں۔ یا ایسے جھوٹے ہوں جنہیں محال سمجھا جاتا ہو یا ایسے ممکن ہوں جو نفس میں اثر کرنے والے ہوں قبض و بسط کے اعتبار سے اور نفس کے لئے تخیل کی تابعداری ہے جیسے اس کو تصدیق کے لئے تابعداری ہے بلکہ اس سے زیادہ سخت۔ اور اس صناعت سے مقصود یہ ہے کہ نفس متاثر ہو ڈرانے اور رغبت دلانے سے اور شعر میں شرط یہ ہے کہ کلام قانون لغت پر جاری ہو اور عمدہ و انوکھے استعارے نیز عجیب فوقیت لے جانے والی تشبیہوں پر مشتمل ہو اس حیثیت سے کہ وہ نفس میں عجیب اثر ڈالے اور سرور پیدا کرے یا غم لاحق کر دے اور اسی وجہ سے اس میں اولیات صادقہ کا استعمال جائز نہیں اور مخیلات کاذبہ کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ عارف گنجوی نے اپنے بیٹے جگر کے ٹکڑے سے خطاب کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ بیت در شعر مپیچ و در فن او چوں اکذب اوست احسن او۔ ترجمہ۔ شعر اور اس کے فن میں مت پڑو کیونکہ اس کا سب سے زیادہ جھوٹا سب سے زیادہ بہتر ہے اور جیسے قائل کا قول شراب کی تعریف کرتے ہوئے لہا البدرُ کاسٌ وَھِیَ شمسٌ یدیرُھا ہلالٌ وکم یبدو اذا مزجت نجمٌ۔ ترجمہ۔ اس شراب کے واسطے ماہ کامل جام ہے اور وہ (شراب) سورج ہے جس کے ارد گرد شب اول کا چاند گھوم رہا ہے اور بہت سے ستارے نمودار ہوتے ہیں جب اسے ملایا جائے۔ اور شاعر نے کہا ہے شعر لا تعجبوا من بلی غلالتہٖ قد زُرّ ازرارہٗ عَلَی القمر۔ ترجمہ :۔ تعجب مت کرو اس کے بنیان کے بوسیدہ ہونے سے اس کی گھنڈیاں چاند پر باندھی گئی ہیں۔ پس محبوب کو چاند کے ساتھ تشبیہ دی اور کہا کہ اس کے بنیان کی پھٹن سے تعجب مت کرو اس لئے کہ وہ چاند ہے جس پر بنیان کی گھنڈیاں باندھی گئی ہیں اور ہر چاند جو اس طرح کا ہو تو اس کی بنیان پھٹ جاتی ہے نتیجہ دے گا محبوب کی بنیان پھٹ جاتی ہے۔ اور کبھی اجتماع نقیضین کا نتیجہ دیتا ہے جیسے انا مضمر الحوائج باللسان مظہرھا بالدمع وکل مضمر الحوائج صامت وکل مظہرھا متکلم (میں زبان سے حاجتوں کو پوشیدہ رکھنے والا ہوں اور انہیں آنسوؤں سے ظاہر کرنے والا ہوں اور ہر حاجتوں کو پوشیدہ رکھنے والا خاموش ہے اور ہر ان کو ظاہر کرنے والا بولتا ہے) نتیجہ دے گا انا صامتٌ متکلم (میں

خاموش ہوں بولتا ہوں) اور شعر میں وزن کی شرط نہیں ہے ارباب منطق کے نزدیک۔ ہاں وہ اس کا فائدہ دیتا ہے حسن کے اعتبار سے اور کلام شعری جب عمدہ آواز میں گنگنایا جائے تو اس کی تاثیر نفوس میں بڑھ جاتی ہے یہانتک کہ بسا اوقات فرط مسرت سروں سے پگڑیاں گرادیتی ہے اور حکماء یونان کے اولین حضرات شعر پر لوگوں سے زائد حریص تھے۔

توضیح:۔ یہاں سے مصنفؒ صناعاتِ خمسہ کی چوتھی قسم قیاس شعری کو بیان فرمارہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس شعری وہ قیاس ہے جو ایسے خیالی قضیوں سے مرکب ہو جو نفس کے اندر نشاط یا اضطراب پیدا کر دے خواہ وہ قضیے صادق ہوں یا کاذب خواہ ممکن ہوں یا محال نفس جس طرح سچی باتوں کے تابع ہو کر اس سے اثر قبول کرتا ہے اسی طرح خیالی باتوں سے بھی متاثر ہوتا ہے بلکہ عام طور پر دیکھا گیا ہے کہ نفس پر خیالی باتوں کا اثر کچھ زیادہ ہی ہوتا ہے۔ اور فن شاعری کا مقصد یہ ہے کہ نفس کو کسی امر سے ڈرایا جائے یا کسی بات کی رغبت دلائی جائے تاکہ وہ اس ترہیب و ترغیب سے متاثر ہو اور ترہیبات سے نفرت کرنے لگے نیز ترغیبات کا دلدادہ ہو جائے مثلاً کہا جائے اَلْعَسَلُ مِرَّۃٌ. شہد کڑوا ہے دیکھئے یہ قضیہ اگرچہ کاذب ہے مگر اس سے نفس متاثر ہوتا ہے اور نفرت کرنے لگتا ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ میرے محبوب کی آنکھیں جھیل جیسی ہیں اس کا گال گلاب کی طرح ہے ہونٹ گلاب کی پنکھڑی سا ہے۔ چہرہ چاند جیسا ہے۔ دانت موتی کی طرح ہیں تو اس کو سن کر طبیعت میں نشاط پیدا ہوتی ہے اور نفس اس کا دلدادہ ہو جاتا ہے۔

قولہٗ وَاشْتَرَطَ فِی الشِّعْرِ:۔ مناطقہ کے یہاں شعر کے اندر شرط یہ ہے کہ کلام نحو وصرف کے قواعد پر پورے اترے قاعدے کے خلاف نہ ہو اور وہ ایسے عجیب و غریب دلچسپ استعارے ایسے دلکش اور بہترین تشبیہات پر مشتمل ہو جس سے نفس پر ایک خاص اثر پڑے اور دلوں میں مسرت و شادمانی کا سمندر ٹھاٹھیں مارنے لگے یا رنج و غم کا کوہ آتش فشاں پھٹ پڑے اور آنکھوں سے اشک غم جاری ہو جائے۔ اور جب شعر کی بنیاد خیالی قضیے پر ہوتی ہے تو اسی لئے قضیہ اولیات صادقہ کا استعمال اس میں جائز نہیں بلکہ یہاں جھوٹے خیالی قضیے کا استعمال اچھا سمجھا جاتا ہے۔ مقولہ مشہور ہے کہ " احسن الشعر اکذبہ" اور مولانا نظام الدین عارف گنجویؒ نے اپنے لخت جگر کو مخاطب کر کے یوں فرمایا ہے ع در شعر مپیچ و در فن او ٭ چوں اکذب اوست احسن او۔ اور جیسے ابن فارضؒ مصری نے شراب کی تعریف کرتے ہوئے کہا ہے۔

ط لہا البدر کاس وہی شمس ہی یزھا ؛ ہلال وکم یبدو اذا مزجت نجم

اس شعر میں شاعر نے شراب کو آفتاب سے تشبیہ دی ہے اور جس جام میں شراب پیتے ہیں اس کو ماہ کامل سے تشبیہ دی ہے اور ساقی کی انگلیوں کو شب اول کے چاند سے تشبیہ دی ہے۔ اور شراب میں پانی ملانے کے وقت جو بلبلے پیدا ہوتے ہیں ان کو ستاروں سے تشبیہ دی ہے۔ اور شعر کا مطلب یہ ہے کہ شراب کا پیالہ چودھویں رات کے چاند جیسا ہے اور شراب خود آفتاب ہے جس کے ارد گرد شب اول کا چاند یعنی ساقی کی انگلیاں گھوم رہی ہیں۔ اور جب اس میں پانی ملایا جائے تو اس سے ستارے یعنی بلبلے نمودار ہوتے ہیں۔ دیکھئے اس شعر میں شاعر نے ایک خیالی بات پیش کی ہے جو بالکل جھوٹ ہے اور چونکہ مشہور ہے کہ احسنُ الشعر اکذبہ ۔ یہی وجہ ہے کہ اس کو سن کر آپ کو بہت مزہ آیا ہوگا۔ اور کسی شاعر نے کہا ہے ط لَا تعجبوا منْ بلی غلالتہٖ ؛ قد زُرَّ ازرارہ علی القمر ۔ اس شعر میں شاعر نے محبوبہ کو چاند سے تشبیہ دی ہے اور غلالہ سے مراد بنیان ہے جو کتان کے کپڑے کی ہو کتان نقلی ریشم کی ایک قسم ہے جس کی خاصیت ہے کہ چاندنی میں بوسیدہ ہو جاتی ہے اور پھٹ جاتی ہے تو شاعر یہاں یہ کہنا چاہتا ہے کہ میری محبوبہ چاند ہے۔ لہٰذا اس کے بدن پر جو بنیان ہے اس کے بٹن چاند پر لگے ہوئے ہیں۔ اب اگر وہ بوسیدہ اور پھٹی ہوئی ہے تو اس سے تعجب مت کرو کیونکہ وہ چاند ہے جس پر کتان کی بنیان ہے اور ہر چاند جو اس طرح کا ہو اس کی بنیان پھٹ جاتی ہے تو نتیجہ نکلا کہ محبوبہ کی بنیان پھٹ گئی ہے اس سے تعجب مت کرو۔ الغرض شعر کے حسن کا راز اس کے خیالی مضامین اور فرضی جھوٹی باتوں پر مشتمل ہونے میں پنہاں ہے۔ جیسا کہ اس شعر میں دیکھئے کس قدر جھوٹ ہے اور آپ کو کتنا اچھا لگتا ہے۔ ع حنائی دست پہ موتی سیہ بادل نے برسایا ؛ برس کر چھٹ گیا بادل جو سورج تھا نکل آیا۔ یہاں محبوبہ کی زلف کو کالے بادل سے تشبیہ دی گئی ہے اور اس سے ٹپکنے والے پانی کی بوند کو موتی سے تشبیہ دی گئی ہے۔ نیز اس کے چہرہ کو سورج سے تشبیہ دی گئی ہے۔

قولہ وقد ینتج اجتماع النقیضین :۔ مناطقہ کے یہاں اگرچہ یہ اصول مسلم ہے کہ اجتماع نقیضین باطل ہے۔ لیکن قیاس شعری میں اجتماع نقیضین کا نتیجہ نکل سکتا ہے اور یہ جائز ہے۔ جیسے کہا جائے انا مضمر الحوائج باللسان مظہرھا بالمدامع (صغریٰ) وکل مضمر الحوائج صامت وکل مظہرھا متکلم (کبریٰ) نتیجہ نکلا انا صامت متکلم اور یہ اجتماع نقیضین ہے مگر شعراء کے یہاں جائز ہے اور کسی شاعر نے کیا ہی خوب کہا ہے۔ ع

ہمیشہ استحالہ سن رہے تھے دو نقیضوں کا ⁂ رُخ دلدار کی زلفوں نے توڑا گر حکیموں کا

اکٹھا کفر و ایماں ہے رُخ دلدار کے اندر ⁂ نہ پوچھو کیا مزہ ملتا ہے بس دیدار کے اندر

قولہ ولا یشترط الوزن :۔ مناطقہ کے یہاں صرف تخیلات اور تشبیہات سے مرکب کلام کو شعر کہا جاتا ہے ان کے یہاں شعر کے اندر وزن کی کوئی شرط نہیں خواہ کلام مقفی اور موزوں ہو یا نہ ہو محض اس کا تخیلات و تشبیہات پر مشتمل ہونا ہی شعر ہے۔ ہاں اگر وزن کا لحاظ بھی کیا جائے تو شعر کا حسن دوبالا ہو جاتا ہے اسی کو مصنف "نعم یفید حسنًا" سے بیان کرنا چاہتے ہیں۔ کلام شعری فی نفسہ مؤثر فی النفوس تو ہوتا ہی ہے لیکن اگر اسے اچھی آواز میں ترنم سے پڑھا جائے تو دلوں میں مزید اثر کرتا ہے حتی کہ بسا اوقات سننے والے وجد میں آکر جھومنے لگتے ہیں اور ان کے سروں سے پگڑیاں تک گر پڑتی ہیں اور مجلس واہ واہ کی صدا سے گونجنے لگتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یونان کے اولین حکماء شعر سے کافی دلچسپی رکھتے تھے اور عام لوگوں سے زائد شعر کے مشتاق تھے"۔

فصل اَلْقِيَاسُ السَّفْسَطِيُّ وَهُوَ قِيَاسٌ مُرَكَّبٌ مِنَ الْوَهْمِيَّاتِ الْكَاذِبَةِ الْمُخْتَرَعَةِ لِلْوَهْمِ كَقِيَاسِ غَيْرِ الْمَحْسُوسِ عَلَى الْمَحْسُوسِ نَحْوُ كُلُّ مَوْجُودٍ مُشَارٌ إِلَيْهِ وَلِلْوَهْمِيَّاتِ مُشَابَهَةٌ شَدِيدَةٌ بِالْأَوَّلِيَّاتِ وَلَوْلَا رَدُّ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ حُكْمَ الْوَهْمِ لَدَامَ الْالْتِبَاسُ بَيْنَهُمَا أَوْ مِنَ الْكَاذِبَةِ الشَّبِيهَةِ بِالصَّادِقَةِ وَهِيَ قَضَايَا يَعْتَقِدُهَا الْعَقْلُ بِأَنَّهَا أَوَّلِيَّةٌ أَوْ مَشْهُورَةٌ أَوْ مَقْبُولَةٌ أَوْ مُسَلَّمَةٌ لِمَكَانِ الْاشْتِبَاهِ بِهَا لَفْظًا أَوْ مَعْنًى فَتُوقِعُ فِي الْغَلَطِ وَهٰذِهِ الصِّنَاعَةُ كَاذِبَةٌ مُمَوَّهَةٌ غَيْرُ نَافِعَةٍ بِالذَّاتِ نَعَمْ نَافِعَةٌ بِالْعَرَضِ بِأَنَّ صَاحِبَهَا لَا يَغْلَطُ وَلَا يُغَالَطُ وَيَقْدِرُ عَلَى أَنْ يُغَالِطَ غَيْرَهُ وَأَنْ يَمْتَحِنَ بِهَا أَوْ يُعَانِدَهُ وَصَاحِبُ هٰذِهِ الصِّنَاعَةِ إِنْ قَابَلَ الْحَكِيمَ يُسَمَّى سُوفِسْطَائِيًّا وَهٰذِهِ الصِّنَاعَةُ سَفْسَطَةٌ أَيْ حِكْمَةٌ مُمَوَّهَةٌ مُلَمَّعَةٌ وَإِلَّا فَيُسَمَّى مُشَاغِبِيًّا وَهٰذِهِ مُشَاغَبَةٌ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ فَصَاحِبُهُ غَالِطٌ فِي نَفْسِهِ مُغَالِطٌ لِغَيْرِهِ وَصِنَاعَتُهُ مُغَالَطَةٌ وَهِيَ قِيَاسٌ فَاسِدٌ إِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ فَقَطْ أَوْ مِنْ جِهَةِ الصُّورَةِ فَقَطْ أَوْ كِلَيْهِمَا

ترجمہ :۔ قیاس سفسطی، اور وہ ایسا قیاس ہے جو مرکب ہو ان وہمی قضیوں سے جو جھوٹے

ہوں اور وہم کی پیداوار ہوں۔ جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرنا مثلاً ہر موجود مشار الیہ ہے۔ اور وہمی قضیوں کو اولیات کے ساتھ بہت زیادہ مشابہت ہے اور اگر عقل و شرع کا وہم کے حکم کو رد کرنا نہ ہوتا تو ان دونوں کے درمیان ہمیشہ التباس رہتا یا (قیاس سفسطی) مرکب ہو ان جھوٹے قضیوں سے جو سچے قضیوں کے مشابہ ہوں اور وہ ایسے قضیے ہیں جن پر عقل اس بات کا اعتقاد رکھے کہ یہ اولیہ ہیں یا مشہورہ ہیں یا مقبولہ ہیں یا مسلمہ ہیں ان کے ساتھ اشتباہ ہونے کی وجہ سے لفظاً یا معنیً۔ چنانچہ یہ غلطی میں واقع کرتا ہے اور یہ صناعت جھوٹی ہے۔ آب زر سے مزین ہے بالذات نفع بخش نہیں ہاں بالعرض نفع دینے والی ہے اس طرح کہ صاحب صناعت نہ تو غلطی کرتا ہے اور نہ ہی غلطی میں ڈالا جاتا ہے اور اس پر قادر ہوتا ہے کہ اپنے غیر کو غلطی میں ڈال دے یا اس کے ذریعہ آزمائے یا اس سے عناد کرے۔ اور اس فن والا اگر حکیم سے مقابلہ کرے تو اس کا نام سوفسطائی رکھا جاتا ہے اور اس فن کا نام سفسطہ رکھا جاتا ہے یعنی ایسی حکمت جس پر آب زر چڑھا دیا گیا ہے اور وہ مزین ہے ورنہ تو اس کا نام مشاغبی (یعنی ایک دوسرے کے ساتھ جھگڑنے والا) رکھا جاتا ہے۔ اور اس فن کا مشاغبہ (نام رکھا جاتا ہے) اور دونوں تقدیروں پر تو اس کا صاحب خود غلطی پر ہے اور اپنے غیر کو غلطی میں ڈالنے والا ہے اور اس کی صناعت مغالطہ ہے اور یہ ایسا قیاس ہے جو فاسد ہے یا تو صرف مادہ کی جہت سے یا صرف صورت کی جہت سے یا دونوں کی جہت سے ؛

توضیح :۔ یہاں سے مصنفؒ صناعات خمسہ کی پانچویں قسم قیاس سفسطی کو بیان فرماتے ہیں۔ سفسطی سفسطہ کی طرف منسوب ہے اور سفسطہ کی اصل سوف اسطا ہے جو یونانی زبان کے الفاظ ہیں۔ سوف کے معنی علم و حکمت کے ہیں اور اسطا کے معنی غلط اور فاسد کے ہیں تو سفسطہ کے معنی ہوئے غلط اور فاسد علم و حکمت۔ اب اصطلاحی تعریف ملاحظہ فرمائیں۔ قیاس سفسطی وہ قیاس ہے جو ایسے وہمی قضیوں سے مرکب ہو جو جھوٹے اور وہم کے گڑھے ہوئے ہوں اور وہمی قضیے سے مراد وہ جھوٹے قضیے ہیں جن کے ذریعہ انسان کا وہم امور غیر محسوسہ میں کوئی حکم لگائے۔ جیسے غیر محسوس کو محسوس پر قیاس کرکے کہا جائے کل موجود مشار الیہ تو دیکھئے کل موجود کے اندر محسوس اور غیر محسوس سب داخل ہیں یعنی جو مادیات کے قبیل سے ہیں وہ بھی اور جو مادی نہیں بلکہ مادہ سے خالی ہیں وہ بھی داخل ہیں۔ اور یہاں ہر موجود پر مشار الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے حالانکہ جو مجرد عن المادہ ہیں اور غیر محسوس ہیں وہ مشار الیہ نہیں ہوتے ان کی طرف حسًا اشارہ نہیں ہوتا۔ پس یہاں غیر محسوس کو محسوس

پر قیاس کرتے ہوئے مشار الیہ ہونے کا حکم لگایا گیا ہے اور یہ وہم کی کار فرمائی ہے جو بالکل غلط ہے۔ لہٰذا ایسے قضیے سے قیاس مرکب کرکے اس طرح کہیں غیرُ المحسوسِ موجودٌ وکلُّ موجودٍ مشارٌ الیہ نتیجہ ہوگا غیر المحسوس مشار الیہ تو یہ قیاس سفسطی ہوگا۔ قضیہ وہمیہ کو اولیات کے ساتھ بڑی مشابہت حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ کچھ لوگ وہم کے شکار ہوکر وہمیات کو اولیات سمجھ بیٹھتے ہیں اور پھر ان سے قیاس مرکب کرتے ہیں حالانکہ دونوں میں بڑا فرق ہے جو عقل وشرع کی روشنی میں معلوم ہوتا ہے۔ اگر عقل وشرع وہم کے حکم کی تردید نہ کرتے تو دونوں میں ہمیشہ التباس رہتا۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ عقل وشرع سے عاری ہیں وہ وہمیات کی تاریکیوں میں بھٹکتے پھرتے ہیں۔

قولہ او من الکاذبۃ:۔ یا قیاس سفسطی ان جھوٹے قضیوں سے مرکب ہو جو قضیہ صادقہ کے مشابہ ہیں لفظاً یا معنیً نیز وہ ایسے قضیے ہوں جن کے بارے میں عقل اولیہ یا مشہورہ یا مقبولہ یا مسلمہ ہونے کا اعتقاد رکھے۔ الغرض انہیں لفظاً یا معنیً مشابہت حاصل ہوتی ہے جس کی وجہ سے انسان کو دھوکہ ہوجاتا ہے اور وہ غلطی میں پڑجاتا ہے لفظاً مشابہت کی مثال جیسے پانی کے چشمے کے بارے میں کہا جائے ھٰذہٖ عین وکل عین یستضئ بھا العالم فھٰذہ العین یستضئ بھا العالم دیکھئے یہاں لفظاً مشابہت ہے کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں عین کا لفظ ہے مگر یہ قیاس غلط ہے کیونکہ صغریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد پانی کا چشمہ ہے اور کبریٰ میں جو عین ہے اس سے مراد آفتاب ہے اور عالم عین بمعنی آفتاب سے روشن ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عین بمعنی پانی کا چشمہ یستضئ بھا العالم کا حکم لگانا غلط ہے۔ لہٰذا ان قضیوں سے برآمد نتیجہ بھی غلط ہوگا۔ اور معنوی مشابہت کی مثال یہ ہے کہ گھوڑے کی اس صورت کے بارے میں کہا جائے جو دیوار پر نقش ہے ھٰذہٖ فرسٌ وکل فرسٍ صاھلٌ فھٰذہٖ صاھلٌ حالانکہ یہ غلط ہے اگرچہ معنوی مشابہت کی وجہ سے صحیح ہے۔ کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں جو فرس ہے اس کا معنی گھوڑا ہے مگر صغریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد فرس کی صورت ہے اور کبریٰ میں جو فرس ہے اس سے مراد فرس حقیقی حیوان صاہل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ فرس کی صورت کے بارے میں ھٰذہٖ صاہل کا نتیجہ غلط نکلا۔

قولہ وھٰذہ الصناعۃ:۔ یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ یہ فن یعنی قیاس سفسطی جھوٹ کا مجموعہ ہے جو بظاہر اچھا معلوم دیتا ہے مگر حقیقتاً یہ ایسا ہے جیسے لوہے پر سونے کا پانی چڑھا دیا گیا ہو۔ بالذات اس سے کوئی فائدہ نہیں البتہ بالعرض نفع بخش ہے کہ جس کو اس فن میں مہارت ہوتی ہے وہ غلطی سے محفوظ رہتا ہے اور اس کو کوئی دھوکہ بھی نہیں دے سکتا۔

لیکن خود یہ قادر ہوتا ہے کہ دوسروں کو مغالطہ دے دے یا کسی کو اس کے ذریعہ آزمائے اور اس سے فریق مخالف کو زیر کر دے اور اس کے عناد و سرکشی کا جواب دے۔ اس فن کا جاننے والا اگر کسی حکمت اور فلسفہ جاننے والا سے مقابلہ کرتا ہے تو اسے سوفسطائی کہا جاتا ہے اور اس فن کو سفسطہ کہا جاتا ہے یعنی ایسی حکمت جس پر آب زر چڑھا دیا گیا ہے اور جس کی ملمع سازی کی گئی ہے۔ اور اگر کسی حکیم و فلسفی کے علاوہ سے مقابلہ کرتا ہے تو اسے مشاغبی کہا جاتا ہے یعنی یہ ایسا شخص ہے جو خواہ مخواہ جھگڑتا رہتا ہے خود بھی غلطی پر ہے اور دوسروں کو بھی مغالطہ دینا چاہتا ہے اور اس فن کو مشاغبہ کہا جاتا ہے۔ مشاغبہ کے معنی ایک دوسرے کے ساتھ جھگڑنا ہے۔ الغرض دونوں تقدیروں پر خواہ وہ حکیم سے مقابلہ کرے خواہ غیر حکیم سے اس فن کا جاننے والا خود بھی غلطی میں ہے اور دوسروں کو بھی غلطی میں واقع کرنا چاہتا ہے اور یہ فن سراسر مغالطہ اور نازیبا ہنر ہے۔ خلاصہ یہ کہ قیاس سفسطی فن مغالطہ ہے یعنی ایسا قیاس ہے جو فاسد ہے یا تو صرف مادہ کے اعتبار سے یعنی اس کے قضیے کاذب ہوتے ہیں جو قضیہ صادقہ کے مشابہ ہوتے ہیں یا صرف صورت کے اعتبار سے فاسد ہے یعنی وہ فی الحقیقت سراسر جھوٹ اور مکاری ہے اور بظاہر علماء و حکماء کے کلام کے ساتھ از قبیل منطق ہونے میں مشابہت رکھتا ہے۔ یا مادہ اور صورت دونوں اعتبار سے یہ فن فاسد ہے۔

فصل فِي أَسْبَابِ الْغَلَطِ اِعْلَمْ أَنَّ أَسْبَابَ الْغَلَطِ مَعَ كَثْرَتِهَا أَجْمَعُهَا إِلَى أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا سُوْءُ الْفَهْمِ فَقَطْ وَثَانِيْهِمَا اِشْتِبَاهُ الْكَوَاذِبِ بِالصَّوَادِقِ وَالْأَوَّلُ إِنَّمَا يَكُوْنُ بِسَبَبِ انْغِمَاسِ النَّفْسِ فِيْ ظُلُمَاتِ الْوَهْمِ حَتّٰى يَسْتَيْقِنَ الْكَوَاذِبَ صَادِقَةً بَلْ ضَرُوْرِيَّةً نَحْوُ كُلُّ مَا لَيْسَ بِمُبْصَرٍ لَيْسَ بِجِسْمٍ فَالْهَوَاءُ لَيْسَ بِجِسْمٍ وَأَمَّا الثَّانِيْ فَفِيْهِ تَفْصِيْلٌ عَلٰى مَا سَيَأْتِيْ وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ تَرْجِعُ إِلٰى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَهُوَ عَدَمُ التَّمِيْزِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَشَبِيْهِهٖ فَقَطْ

ترجمہ :۔ یہ فصل اسباب غلطی کے بیان میں ہے۔ جان لو کہ غلطی کے اسباب ان کی کثرت کے باوجود دو امروں کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان دونوں میں سے ایک فقط غلط فہمی ہے۔ اور دوسرا جھوٹے قضیوں کا قضیہ صادقہ کے مشابہ ہو جانا ہے اور اول بلاشبہ نفس کے وہم کی تاریکیوں میں ڈوب جانے کے سبب ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ نفس جھوٹے قضیوں کے سچے ہونے کا

یقین کر لیتا ہے بلکہ بدیہی ہونے کا جیسے کل مالیس بمبصر لیس بجسم فالھواء لیس بجسم (ہر وہ چیز جو دکھائی نہ دے وہ جسم نہیں ہے پس ہوا جسم نہیں ہے) اور بہر حال ثانی تو اس میں تفصیل ہے جیسا کہ عنقریب آرہی ہے۔ اور بعض محققین نے کہا ہے کہ وہ ایک امر کی طرف لوٹتے ہیں اور وہ شئ اور اس کے مشابہ کے درمیان صرف امتیاز کا نہ ہونا ہے۔"

توضیح :- یہاں سے مصنفؒ غلطی کے اسباب پر کچھ روشنی ڈال رہے ہیں۔ یاد رکھئے کہ غلطی کے اسباب بہت زیادہ ہیں لیکن اگر انہیں سمیٹ دیا جائے تو دو چیزوں میں ان کا انحصار ہو سکتا ہے۔ اول صرف غلط فہمی ثانی جھوٹے قضیوں کا سچے قضیوں کے مشابہ ہو جانا۔ پہلی چیز یعنی غلط فہمی تو اس کا سبب یہ ہے کہ نفس وہم کی تاریکیوں میں ڈوب جائے اور عقل پر وہم کا غلبہ ہو جائے جس کے نتیجے میں حق و باطل کے درمیان تمیز دینا مشکل ہو جائے یہاں تک کہ انسان کا نفس جھوٹے اور سچے قضیوں کے درمیان امتیاز نہ کر سکے اور جھوٹے قضیوں کو سچا سمجھے اور ان کے بدیہی ہونے کا یقین کرلے مثال کے طور پر یہ کہا جائے الھواء لیس بمبصر وکل مالیس بمبصر فھو لیس بجسم فالھواء لیس بجسم دیکھئے یہاں وہم کے غلبہ کے سبب غلط فہمی پیدا ہوئی جس کے نتیجے میں جھوٹے قضیوں کو سچا سمجھ لیا گیا کیونکہ قیاس مذکور سے یہ نتیجہ نکلا کہ ہوا جسم نہیں ہے حالانکہ یہ غلط ہے اور جب نتیجہ غلط ہوا تو یقیناً اس کے مقدمات بھی غلط ہوں گے۔ اور دوسری چیز یعنی قضیے کاذبہ کا قضیے صادقہ کے مشابہ ہونا تو اس سلسلے میں تفصیل ہے جو عنقریب ہی بیان کی جائے گی۔ اور بعض محققین کا کہنا ہے کہ غلطی کے تمام اسباب سمٹ کر صرف ایک سبب میں منحصر ہیں۔ اور وہ یہ ہے کہ شئ اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز نہ ہو پائے۔ پس یہی سبب تمام اسباب غلطی کا مرجع اور مدار ہے۔"

فصل عَدَمُ التَّمْيِيْزِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَشِبْهِهٖ يَنْقَسِمُ اِلٰى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاَلْفَاظِ وَاِلٰى مَا يَتَعَلَّقُ بِالْمَعَانِيْ اَلْقِسْمُ الْاَوَّلُ اَعْنِيْ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاَلْفَاظِ قِسْمَانِ اَلْاَوَّلُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاَلْفَاظِ لَا مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيْبِ وَالثَّانِيْ مَا يَتَعَلَّقُ بِهَا مِنْ حَيْثُ التَّرْكِيْبُ ثُمَّ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ الْاَوَّلِ قِسْمَانِ اَلْاَوَّلُ مَا يَتَعَلَّقُ بِالْاَلْفَاظِ اَنْفُسِهَا وَذٰلِكَ بِاَنْ يَكُوْنَ الْاَلْفَاظُ مُخْتَلِفَةً فِي الدَّلَالَةِ فَيَقَعُ فِيْهِ الْاِشْتِبَاهُ فِيْمَا هُوَ الْمُرَادُ كَالْغَلَطِ الْوَاقِعِ بِسَبَبِ كَوْنِ اللَّفْظِ مُشْتَرَكًا لَفْظِيًّا بَيْنَ مَعْنَيَيْنِ اَوْ

الآخر ولكون أحد معانيه حقيقياً والآخر مجازياً ويندرج فيه الاستعارة وأمثالها ويسمى ذالك كله بالاشتراك اللفظي كما تقول لعين الماء هذه عين وكل عين يستضيء بها العالم فهذه العين يستضيء بها العالم أو تقول زيد أسد وكل أسد له مخالب فزيد له مخالب والغلط في الأول لكون لفظ العين مشتركاً لفظياً بين عين الماء والشمس وفي الثاني لكون إطلاق لفظ الأسد على زيد مجازياً وعلى الحيوان المفترس حقيقياً۔

ترجمہ :۔ شئ اور اس کے مشابہ کے درمیان امتیاز کا نہ ہونا منقسم ہوتا ہے اس چیز کیطرف جو الفاظ سے متعلق ہے ۔ اور اس چیز کی طرف جو معانی سے متعلق ہے قسم اول یعنی وہ چیز جو الفاظ سے متعلق ہے اس کی دو قسمیں ہیں. پہلی قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہے ۔ ترکیب کے اعتبار سے نہیں اور دوسری قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہے ترکیب کے اعتبار سے پھر وہ جو الفاظ سے متعلق ہے پہلے اعتبار سے اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول وہ جو فی نفسہا الفاظ سے متعلق ہے اور وہ اس طرح کہ الفاظ دلالت میں مختلف ہوں چنانچہ اس میں اشتباہ واقع ہوجائے اس چیز کے بارے میں جو مراد ہے جیسے وہ غلطی جو واقع ہو لفظ کے دو معنوں یا زائد کے درمیان مشترک لفظی ہونے کے سبب سے اور اس کے معانی میں سے ایک کے حقیقی اور دوسرے کے مجازی ہونے کے سبب سے اور اس میں استعارہ اور اس کے امثال داخل ہوتے ہیں اور ان سب کا نام رکھا جاتا ہے اشتراک لفظی جیسا کہ تم کہو پانی کے چشمے کے واسطے هٰذه عَينٌ وَكُلُّ عَيْنٍ يَسْتَضِيئُ بِهَا الْعَالَمُ فَهٰذِهِ الْعَيْنُ يَسْتَضِيئُ بِهَا الْعَالَمُ یا تم کہو زید أَسَدٌ وَكُلُّ أَسَدٍ لَهُ مَخَالِبُ (پنجہ) فَزَيْدٌ لَهُ مَخَالِبُ اور پہلی صورت میں غلطی لفظ عین کا مشترک لفظی ہونا ہے پانی کے چشمے اور سورج کے درمیان اور دوسری صورت میں لفظ اسد کا اطلاق ہونا ہے زید پر بطور مجاز کے اور حیوان مفترس (پھاڑنے والا جانور) پر بطور حقیقت کے ۔

توضیح :۔ یہ عبارت شئ اور اس کے مشابہ کے درمیان عدم امتیاز سے متعلق ہے. یاد رکھئے کہ شئ اور اس کے مشابہ کے درمیان عدم امتیاز کی دو قسمیں ہیں۔ اول متعلق بالالفاظ، دوم متعلق بالمعانی۔ متعلق بالالفاظ کا مطلب یہ ہے کہ دو شئ کے درمیان مشابہت الفاظ کے اعتبار سے ہو۔ جس کی وجہ سے دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے ۔ اور متعلق بالمعانی کا مطلب یہ ہے کہ دو شئ کے

درمیان مشابہت معانی کے اعتبار سے ہو جس کی وجہ سے دونوں میں امتیاز نہ ہو سکے۔ متعلق بالالفاظ کی دو قسمیں ہیں اول جس کا تعلق صرف الفاظ سے ہو ترکیب کا اعتبار نہ ہو۔ دوم جس کا تعلق الفاظ سے ہو اور ترکیب کا بھی اعتبار ہو۔ پھر وہ جس کا تعلق صرف الفاظ سے ہو ترکیب کا اعتبار نہ ہو اس کی دو قسمیں ہیں۔ اول جس کا تعلق بذات خود الفاظ سے ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ الفاظ کی دلالت معانی پر مختلف ہو جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو جائے اور غلطی واقع ہو جائے مثلاً ایک لفظ چند معانی کے درمیان لفظاً مشترک ہے جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو جائے اور غلطی واقع ہو جائے یا لفظ کا ایک معنی حقیقی ہے اور دوسرا معنی مجازی ہے اب مراد کون معنی ہے اس میں شبہ پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو جائے۔ وہ الفاظ جن کی دلالت معانی پر مختلف ہوتی ہے ان میں استعارہ اور اس کے امثال یعنی تشبیہ وغیرہ بھی داخل ہیں اور ان سب کو اشتراک لفظی کہا جاتا ہے یعنی ایسا لفظ جس کی وضع چند معانی کے لئے متعدد وضع سے ہوئی ہو۔ جیسے آپ پانی کے چشمے کے متعلق کہیں۔ ھٰذِہٖ عَیْنٌ وَکُلُّ عَیْنٍ یَسْتَضِیْئُ بِھَا الْعَالَمُ فَھٰذِہٖ الْعَیْنُ یَسْتَضِیْئُ بِھَا الْعَالَمُ دیکھئے یہاں لفظ عین پانی کے چشمے اور آفتاب کے درمیان مشترک ہے جس کی وجہ سے معنی مرادی میں اشتباہ ہو گیا اور دونوں میں امتیاز نہ ہو سکا جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو گئی اور یستضئ بہا العالم کا حکم جو عین بمعنی آفتاب کے لئے تھا وہ حکم عین بمعنی پانی کا چشمہ کے لئے لگا دیا گیا۔ اسی طرح آپ کہیں زَیْدٌ اَسَدٌ وَکُلُّ اَسَدٍ لَہٗ مَخَالِبُ فَزَیْدٌ لَہٗ مَخَالِبُ دیکھئے یہاں مخالب جو اسد بمعنی حیوان مفترس کے لئے ہے اسے زید کے لئے ثابت کر دیا گیا جو سراسر غلط ہے اور یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ اسد کا اطلاق زید پر مجازاً ہے اور حیوان مفترس پر حقیقتاً اور دونوں جگہ اسد کا اطلاق کیا گیا ہے جس کی وجہ سے حقیقت و مجاز میں امتیاز نہ ہو سکا اور معنی مرادی میں غلطی واقع ہو گئی۔ اور کہہ دیا گیا کہ زید شیر ہے اور ہر شیر کے لئے پنجے ہیں لہٰذا زید کے لئے بھی پنجے ہیں۔

وَالثَّانِیْ مَا یَتَعَلَّقُ بِالْاَلْفَاظِ بِسَبَبِ التَّصْرِیْفِ کَالْاِشْتِبَاہِ الدَّائِرِ فِیْ لَفْظِ الْمُخْتَارِ فَاِنَّہٗ اِذَا کَانَ بِمَعْنَی الْفَاعِلِ کَانَ اَصْلُہٗ مُخْتَیِرًا بِکَسْرِ الْیَاءِ وَاِذَا کَانَ بِمَعْنَی الْمَفْعُوْلِ کَانَ اَصْلُہٗ مُخْتَیَرًا بِفَتْحِھَا اَوْ بِسَبَبِ الْاِعْجَامِ وَالْاِعْرَابِ کَمَا یَقُوْلُ الْقَائِلُ غُلَامُ حَسَنٍ مِنْ غَیْرِ اِعْرَابٍ فَیُظَنُّ تَارَۃً مُرَکَّبًا تَوْصِیْفِیًّا وَالْاُخْرٰی تَرْکِیْبًا اِضَافِیًّا

وَالْمُتَعَلِّقُ بِالْأَلْفَاظِ مِنْ جِهَةِ التَّرْكِيبِ فَإِمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى اخْتِلَافِ الْمَرْجِعِ نَحْوُ مَا يَعْلَمُهُ الْحَكِيمُ فَهُوَ يَعْمَلُ بِمَا يَعْلَمُهُ فَإِنْ عَادَ الضَّمِيرُ إِلَى الْحَكِيمِ صَدَقَ وَإِلَّا كَذَبَ وَإِمَّا بِإِفْرَادِ الْمُرَكَّبِ نَحْوُ النَّارَنْجُ حُلْوٌ حَامِضٌ صَادِقٌ وَإِنْ أُفْرِدَ وَقِيلَ هٰذَا حُلْوٌ وَحَامِضٌ لَمْ يَصْدُقْ وَإِمَّا بِجَمْعِ الْمُنْفَصِلِ نَحْوُ زَيْدٌ طَبِيبٌ وَمَاهِرٌ صَدَقَ وَإِنْ جُمِعَ وَقِيلَ طَبِيبٌ مَاهِرٌ كَذَبَ

ترجمہ :- اور دوسری قسم وہ ہے جو الفاظ سے متعلق ہو گردان کے سبب سے جیسے وہ اشتباہ جو لفظ مختار میں واقع ہو کیونکہ جب یہ فاعل کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مختَیِرٌ یار کے کسرہ کے ساتھ ہو گی۔ اور جب یہ مفعول کے معنی میں ہو تو اس کی اصل مختَیَرٌ یار کے فتحہ کے ساتھ ہو گی یا نقط کے سبب یا اعراب کے سبب (اشتباہ لفظی ہو جاتا ہے) جیسا کہ کہنے والا کہتا ہے۔ غلام حسن بغیر اعراب کے تو کبھی ترکیب توصیفی کا گمان ہوتا ہے اور کبھی ترکیب اضافی کا۔ اور وہ جس کا تعلق الفاظ سے ہو ترکیب کے اعتبار سے پس یا تو نظر کرتے ہوئے مرجع کے اختلاف کی طرف جیسے مَا یعلمُہُ الحکیم فھو یعمل بمَا یعلمہ پس اگر ضمیر حکیم کی طرف لوٹے تو یہ صادق ہے ورنہ کاذب ہے اور یا تو مرکب کو مفرد لانے سے جیسے النَّارنج حلوٌ حامِضٌ صادق ہے اور اگر مفرد لایا جائے اور کہا جائے ھٰذَا حلو وَحَامِض تو صادق نہیں اور یا تو الگ الگ جمع کرنے سے۔ جیسے زَیْدٌ طَبِیْبٌ مَاھِرٌ یہ صادق ہے اور اگر جمع کر دیا جائے اور کہا جائے طَبِیْبٌ مَاھِرٌ تو یہ کاذب ہے "

توضیح :- ماقبل میں متعلق بالالفاظ لامن جہۃ الترکیب کی دو قسمیں بتائی گئی تھیں۔ پہلی قسم یعنی متعلق بالالفاظ انفسہا کا بیان ہو چکا۔ اب یہاں سے اس کی دوسری قسم کو بیان فرماتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا تعلق الفاظ سے ہو گردان کے سبب سے یعنی کبھی کبھی الفاظ میں مشابہت صیغہ کی گردان کے سبب ہو جاتی ہے جیسے لفظِ مختار کہ یہ علم صرف میں اسم فاعل بھی ہے اور اسم مفعول بھی اگر اسم فاعل ہو تو اس کی اصل مختَیِرٌ یار کے کسرہ کے ساتھ ہو گی اور جب اسم مفعول ہو تو اس کی اصل مختَیَرٌ یار کے فتحہ کے ساتھ ہو گی۔ الغرض لفظ مختار اسم فاعل بھی ہے اور اسم مفعول بھی۔ لیکن دونوں کی اصل الگ ہے۔ پھر تعلیل کے بعد دونوں کا صیغہ مختار بن جاتا ہے جس کی وجہ سے اشتباہ پیدا ہو گیا اور غلطی واقع ہو سکتی ہے کوئی اسم فاعل سمجھ لے گا اور کوئی اسم مفعول۔ یا الفاظ میں اشتباہ اعجام (نقط)

کے سبب ہوتا ہے یعنی کسی لفظ پر جب نقطہ نہ ڈالا جائے تو پڑھنے والا نقطہ میں فرق کر سکتا ہے جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور معنی بدل جاتے ہیں مثلاً فعیر بر دیکھئے پڑھنے والا اس کو قفیز برّ بھی پڑھ سکتا ہے اور فقیر بزّ بھی پڑھ سکتا ہے پس اس نقطہ کے فرق سے معنی بالکل بدل جائیں گے۔ اور غلطی واقع ہو جائے گی کیونکہ قفیز برّ کے معنی ہیں گیہوں کا ایک قفیز (قفیز ایک پیمانہ ہے) لیکن جب نقطے کے فرق سے فقیر بزّ ہو گیا تو معنی ہوئے وہ فقیر جس کے پاس کپڑا نہ ہو حالانکہ مراد معنی اول ہے۔ اور الفاظ میں اشتباہ کبھی اعراب کے سبب ہوتا ہے یعنی کسی لفظ پر اعراب نہ ڈالا جائے تو اسے کوئی کچھ خیال کرے گا اور کوئی کچھ مثلاً غلام حسن دیکھئے اس پر کوئی اعراب نہیں ہے۔ اب اسے غلامٌ حسنٌ مرکب توصیفی بھی گمان کیا جا سکتا ہے اور معنی یہ لیا جا سکتا ہے اچھا غلام۔ نیز اسے غلامُ حسنٍ مرکب اضافی بھی سمجھا جا سکتا ہے اور معنی یہ لیا جا سکتا ہے حسن کا غلام۔

قولہ والمتعلق بالالفاظ من جھۃ الترکیب :۔ ماقبل میں متعلق بالالفاظ کی دو قسمیں کی گئی تھیں اول متعلق بالالفاظ لا من جھۃ الترکیب دوم متعلق بالالفاظ من جھۃ الترکیب۔ یہاں تک پہلی قسم کا بیان تھا۔ اب دوسری قسم کو بیان فرماتے ہیں۔ وہ اشتباہ جس کا تعلق الفاظ سے ترکیبی اعتبار سے ہو اس کی چند صورتیں ہیں۔ اول اختلافِ مرجع کے سبب دوم اِفرادِ مرکب کے سبب سوم جمع منفصل کے سبب۔ اختلافِ مرجع کا مطلب یہ ہے کہ ضمیر کو مختلف مرجع کی طرف لوٹایا جائے جس کے سبب ترکیبی اعتبار سے الفاظ میں اشتباہ ہو جائے اور معنی بدل جائے مثلاً مایعلمہ الحکیم فھو یعمل بمایعلمہ دیکھئے یہاں ھُوَ ضمیر کو اگر حکیم کی طرف لوٹایا جائے تو معنی ہوں گے جو کچھ حکیم جانتا ہے سو وہ اپنے جاننے پر عمل کرتا ہے پس اس صورت میں ترکیب صحیح ہے لیکن اگر ھُوَ ضمیر کو مایعلمہ کی طرف لوٹایا جائے تو معنی ہوں گے جو کچھ حکیم جانتا ہے سو اس کا جاننا عمل کرتا ہے اس کے جاننے پر اور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ اس صورت میں عمل کی نسبت علم کی طرف ہو جاتی ہے حالانکہ عمل کا تعلق ذوی العقول سے ہے اور علم ذوی العقول میں سے نہیں۔ پس ترکیب غلط ہوئی۔ اور افراد مرکب کا مطلب یہ ہے کہ دو چیزیں جو مرکب ہیں انہیں الگ الگ کر دیا جائے جیسے النارنج حلو حامض (نارنگی کھٹی میٹھی ہے) دیکھئے یہاں حلو حامض مرکب ہے اور صحیح ہے کیونکہ نارنگی کھٹی اور میٹھی دونوں ہوتی ہے لیکن اگر اسے مفرد کر دیا جائے اور کہا جائے اَلنّارنج حلو وحامض تو صحیح نہ ہوگا کیوں کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ نارنگی صرف کھٹی ہے یا صرف میٹھی ہے پس اس صورت میں حامض کا عطف حلو پر ہوگا اور یہ ترکیب باطل ہے

اور جمع منفصل کا مطلب یہ ہے کہ الگ الگ وصف کو ایک جگہ جمع کر دیا جائے مثلاً زیدٌ طبیبٌ ماهرٌ دیکھئے یہاں طبیب اور ماہر دو الگ الگ وصف ہیں اور صحیح ہے کیوں کہ زید ڈاکٹر بھی ہے اور کسی فن کا ماہر بھی لیکن ان وصفوں کو ایک جگہ جمع کر کے ملا دیا جائے اور کہا جائے زیدٌ طبیبٌ ماہرٌ تو یہ غلط ہے کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ زید ماہر ڈاکٹر ہے حالانکہ وہ ایسا نہیں ہاں اگر زید واقعتا ایسا ہے تو پھر اس طرح کہنا صحیح ہوگا۔

واضح رہے کہ کبھی کبھی رسم الخط کے سبب بھی امتیاز نہیں ہو پاتا اور الفاظ میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے انسان مغالطہ میں پڑ جاتا ہے مثلاً الشطرنج اباحنی فتی وهو الشافعی اس کا مطلب یہ ہے کہ میرے لئے ایک نوجوان نے شطرنج کو مباح کیا اور وہ نوجوان شافعی ہے۔ اور یہ بالکل صحیح ہے۔ اب اگر اسے رسم الخط کے خلاف اس طرح لکھ دیا جائے الشطرنج اباحنیفة وهو الشافعی تو اس کا مطلب سمجھنا مشکل ہو جائے گا اور اگر کسی سے اس کا مطلب پوچھ دیا جائے تو وہ بے چارہ مغالطہ میں پڑ جائے گا اور بغلیں جھانکنے لگے گا۔

فَصْلٌ فِی الْاَغَالِیْطِ الَّتِیْ تَقَعُ بِسَبَبِ الْمَعْنٰی وَهٰذَا اَیْضًا اَقْسَامٌ لِاَنَّهَا اِمَّا مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ اَوْ مِنْ جِهَةِ الصُّوْرَةِ اَمَّا الَّتِیْ مِنْ جِهَةِ الْمَادَّةِ فَکَمَا یَکُوْنُ بِحَیْثُ اِذَا رُتِّبَ الْمَعَانِیْ فِیْهِ عَلٰی وَجْهٍ یَکُوْنُ صَادِقًا لَمْ یَکُنْ قِیَاسًا وَاِذَا رُتِّبَ عَلٰی وَجْهٍ یَکُوْنُ قِیَاسًا لَمْ یَکُنْ صَادِقًا کَقَوْلِكَ الْاِنْسَانُ نَاطِقٌ مِنْ حَیْثُ هُوَ نَاطِقٌ وَلَا شَیْئَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حَیْثُ هُوَ نَاطِقٌ بِحَیَوَانٍ فَلَا شَیْئَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَیَوَانٍ اِذْ مَعَ اعْتِبَارِ قَیْدِ مِنْ حَیْثُ هُوَ نَاطِقٌ یَکْذِبُ الصُّغْرٰی وَمَعَ حَذْفِهٖ عَنْهَا یَکْذِبُ الْکُبْرٰی وَاِنْ حُذِفَ مِنَ الصُّغْرٰی وَاُثْبِتَ فِی الْکُبْرٰی یَلْزَمُ اخْتِلَالُ هَیْئَةِ الْقِیَاسِ لِعَدَمِ الْاِشْتِرَاكِ وَاَمَّا الَّتِیْ مِنْ جِهَةِ الصُّوْرَةِ فَکَمَا یَکُوْنُ عَلٰی هَیْئَةٍ غَیْرِ نَاتِجَةٍ وَجَمِیْعُ ذٰلِكَ سُوْءُ التَّالِیْفِ کَقَوْلِ الْقَائِلِ اَلزَّمَانُ مُحِیْطٌ بِالْحَوَادِثِ وَالْفَلَكُ مُحِیْطٌ بِهَا اَیْضًا یُنْتِجُ فَالزَّمَانُ هُوَ الْفَلَكُ وَهُوَ شَکْلٌ ثَانٍ وَقَدْ فَاتَ فِیْهِ شَرْطٌ اِخْتِلَافُ الْمُقَدَّمَتَیْنِ اِیْجَابًا وَسَلْبًا لِکَوْنِهِمَا مُوْجَبَتَیْنِ هٰهُنَا

ترجمہ: یہ فصل ان اغلوطوں کے بیان میں ہے جو معنی کے سبب سے واقع ہوتے ہیں اور اس کی بھی چند قسمیں ہیں۔ اس لئے کہ وہ اغالیط یا تو مادہ کے اعتبار سے ہیں ۔ یا صورت کے

اعتبار سے. بہرحال وہ اغلوط جو مادہ کے اعتبار سے ہے تو جیسا کہ اس طرح ہو کہ جب اس میں معانی اس طریقہ پر مرتب ہوں کہ وہ صادق ہے تو قیاس نہیں اور جب اس طریقہ پر مرتب ہوں کہ وہ قیاس ہے تو صادق نہیں جیسے تیرا قول اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ مِنْ حَیْثُ ہُوَ نَاطِقٌ وَلَاشَیْءَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حَیْثُ ہُوَ نَاطِقٌ بِحَیَوَانٍ فَلَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَیَوَانٍ کیونکہ من حیث ہو ناطق کی قید کے اعتبار کے ساتھ صغریٰ کاذب ہوجاتا ہے اور اس سے اس قید کے حذف کے ساتھ کبریٰ کاذب ہوجاتا ہے اور اگر صغریٰ سے حذف کردی جائے اور کبریٰ میں ثابت رکھی جائے تو لازم آئے گا قیاس کی ہیئت کا مختل ہونا اشتراک کے نہ ہونے کی وجہ سے. اور بہرحال وہ اغلوط جو صورت کے اعتبار سے ہو تو جیسا کہ وہ ایسی ہیئت پر ہو جو نتیجہ دینے والی نہیں اور یہ سب تالیف کی خرابی ہے جیسے کہنے والے کا قول الزمان مُحیط بالحوادث والفلک محیط بھا ایضًا نتیجہ دے گا فالزمان ھو الفلک اور یہ شکل ثانی ہے حالانکہ اس میں ایجاب وسلب کے اعتبار سے اختلاف مقدمتین کی شرط فوت ہے ان دونوں کے موجبہ ہونے کی وجہ سے یہاں «

توضیح :۔ اس سے پہلی فصل کے شروع میں بتایا گیا تھا کہ شئ اور اس کے مشابہ کے درمیان عدم امتیاز کی دو قسمیں ہیں۔ اول متعلق بالالفاظ دوم متعلق بالمعانی۔ مصنفؒ جب پہلی قسم کی تفصیل سے فراغت پائے تو اب دوسری قسم کو بیان فرماتے ہیں اور کہتے ہیں "فصلٌ فِی الْاَغَالِیْطِ" اغالیط اغلوطہ بروزن اعجوبہ کی جمع ہے بمعنی وہ چیز جس کے ذریعہ مغالطہ دیا جائے۔ پہلی قسم کی طرح اس کی بھی چند قسمیں ہیں یا تو وہ اغالیط اس مادہ کی وجہ سے واقع ہوں جس سے قیاس مرکب ہوتا ہے یا اس صورت کی وجہ سے جو قیاس کی ہیئت ہوتی ہے وہ اغالیط جو مادہ کی وجہ سے واقع ہوں۔ ان کی صورت یہ ہے کہ معانی کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قضیے صادق ہوں مگر قیاس نہیں بنایا اس طرح ترتیب دیا جائے کہ قیاس تو بن جائے مگر قضیے صادق نہیں جیسے یہ کہا جائے اَلْاِنْسَانُ نَاطِقٌ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ (صغریٰ) وَلَاشَیْءَ مِنَ النَّاطِقِ مِنْ حَیْثُ ھُوَ نَاطِقٌ بِحَیَوَانٍ (کبریٰ) نتیجہ نکلا فَلَاشَیْءَ مِنَ الْاِنْسَانِ بِحَیَوَانٍ دیکھئے یہاں من حیث ہو ناطق کی قید صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں معتبر ہو تو صغریٰ کاذب ہوجائے گا کیونکہ انسان ذات ہے اور ناطق اس کے لئے ذاتی ہے پس اس قید سے ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے علت اور حیثیت کی وجہ سے ہوا حالانکہ ذاتی کا ثبوت ذات کے لئے کسی علت اور حیثیت کی وجہ سے نہیں ہوتا۔ لہٰذا صغریٰ کاذب ہوا اور اگر دونوں مقدموں سے من حیث ہو ناطق کی قید حذف کردی جائے تو

14/1

کبریٰ کاذب ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں کبریٰ یہ رہ جائے گا۔ لَاشَیْئَ مِنَ النَّاطِقِ بِحَیَوَانٍ اور یہ بالکل غلط ہے کیونکہ ناطق انسان کی فصل ہے اور حیوان اس کی جنس ہے اور اس کبریٰ میں فصل سے جنس کی نفی کی گئی ہے حالانکہ فصل سے جنس کی نفی صحیح نہیں پس کبریٰ غلط ہوا۔ اور اگر مِنْ حَیْثُ ہُوَ نَاطِقٌ کی قید صغریٰ سے حذف کر دی جائے اور کبریٰ میں ثابت رکھی جائے تو دونوں مقدمے تو صادق رہیں گے لیکن قیاس کی ہیئت میں خلل واقع ہو جائے گا کیونکہ اشتراک باقی نہیں رہا یعنی صغریٰ اور کبریٰ میں حد اوسط مکرر نہ ہوا اس لئے کہ صغریٰ میں جو ناطق ہے وہ مطلق ہے اور کبریٰ میں جو ناطق ہے وہ من حیث ہو ناطق کی قید کے ساتھ مقید ہے اور ظاہر ہے کہ مطلق اور مقید ایک نہیں ہوتے پس حد اوسط کا تکرار نہیں ہوا اور جب حد اوسط کا تکرار نہیں تو قیاس بھی صحیح نہیں۔ کیونکہ قیاس کی صحت کے لئے تکرارِ حد اوسط ضروری ہے۔ الغرض مثال مذکور کی باعتبارِ قید تین صورتیں ہوئیں۔ پہلی دونوں صورتوں میں قیاس تو صحیح ہے مگر اس کا مادہ یعنی وہ قضیے جن سے قیاس مرکب ہے وہ صحیح نہیں اور تیسری صورت میں قضیے تو صحیح ہیں مگر قیاس صحیح نہیں۔

قولہٗ وَالَّتِیْ مِنْ جِہَۃِ الصُّوْرَۃِ :۔ وہ اغالیط جو صورت کی وجہ سے واقع ہوں ان کی صورت یہ ہے کہ قیاس ایسی ہیئت پر مرتب ہو جو نتیجہ دینے والی نہ ہو یعنی اس ترتیب میں شرائطِ انتاج مفقود ہوں اور یہ بھی قیاس کی ترکیب میں خرابی کے سبب ہوتا ہے۔ مثلاً کسی نے کہا اَلزَّمَانُ مُحِیْطٌ بِالْحَوَادِثِ وَالْفَلَکُ مُحِیْطٌ بِہَا ایضاً نتیجہ نکلا فَالزَّمَانُ ہُوَ الْفَلَکُ۔ یعنی زمانہ آسمان ہے۔ دیکھئے یہ قیاس شکل ثانی ہے کیونکہ اس میں حد اوسط محیط بالحوادث ہے جو صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول کی جگہ واقع ہے لیکن یہاں نتیجہ دینے کی شرط مفقود ہے کیونکہ شکل ثانی کے نتیجہ دینے کی شرط اختلاف المقدمتین ایجاباً و سلباً ہے اور وہ یہاں موجود نہیں کیونکہ صغریٰ اور کبریٰ دونوں موجبہ ہیں۔

وَالْاٰنَ نَذْکُرُ بَعْضَ الْمُغَالَطَاتِ الَّتِیْ سَبَبُ وُقُوْعِہَا فَسَادُ الصُّوْرَۃِ نَقُوْلُ مِنَ الْمُغَالَطَاتِ الصُّوْرِیَّۃِ الْمُصَادَرَۃُ عَلَی الْمَطْلُوْبِ نَحْوُ زَیْدٌ اِنْسَانٌ لِاَنَّہٗ بَشَرٌ وَکُلُّ بَشَرٍ اِنْسَانٌ وَمِنْہَا اَخْذُ مَا بِالْعَرَضِ مَکَانَ مَا بِالذَّاتِ نَحْوُ الْجَالِسُ فِی السَّفِیْنَۃِ مُتَحَرِّکٌ وَکُلُّ مُتَحَرِّکٍ لَایَثْبُتُ فِیْ مَوْضِعٍ وَاحِدٍ وَمِنْہَا اَنْ لَایَتَکَرَّرَ الْاَوْسَطُ بِتَمَامِہٖ کَمَا یُقَالُ الْاِنْسَانُ لَہٗ شَعْرٌ وَکُلُّ شَعْرٍ یَنْبُتُ فَالْاِنْسَانُ

يَنْبُتُ فَإِنَّ الْأَوْسَطَ لَهُ الشَّعْرُ وَلَمْ يُجْعَلْ بِتَمَامِهِ مَوْضُوْعَ الْكُبْرٰى وَمِنْهَا
أَنْ لَا يَكُوْنَ الْأَوْسَطُ مُتَشَابِهًا فِي الْمُقَدَّمَتَيْنِ لِاخْتِلَافِهِ بِالْقُوَّةِ وَالْفِعْلِ
نَحْوُ قَوْلِهِ اَلسَّاكِتُ مُتَكَلِّمٌ وَالْمُتَكَلِّمُ لَيْسَ بِسَاكِتٍ يُنْتِجُ السَّاكِتُ لَيْسَ بِسَاكِتٍ وَ
مِنْهَا اخْتِلَالُ التَّرْكِيْبِ بِسَبَبِ شَكٍّ وَقَعَ بِأَنَّ الْقَيْدَ مِنَ الْمَوْضُوْعِ أَوْ مِنَ
الْمَحْمُوْلِ كَقَوْلِهِمُ الْإِنْسَانُ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ وَكُلُّ ضَاحِكٍ حَيَوَانٌ يُنْتِجُ الْإِنْسَانُ
وَحْدَهٗ حَيَوَانٌ وَالْغَلَطُ إِنَّمَا نَشَأَ مِنْ تَوَهُّمِ أَنَّ لَفْظَةَ وَحْدَهٗ جُزْءٌ مِنَ الْمَوْضُوْعِ
وَلَوْ جُعِلَ جُزْءًا مِنَ الْمَحْمُوْلِ وَقِيْلَ الْإِنْسَانُ هُوَ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ وَكُلُّ مَا هُوَ
وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ فَهُوَ حَيَوَانٌ لَصَدَقَتِ النَّتِيْجَةُ لِأَنَّهَا إِذْ ذَاكَ الْإِنْسَانُ
حَيَوَانٌ فَالْغَلَطُ فِيْ هٰذَا الْمِثَالِ بِسَبَبِ سُوْءِ اعْتِبَارِ الْحَمْلِ

ترجمہ :- اور اب ہم ذکر کرتے ہیں بعض ایسے مغالطے جن کے واقع ہونے کا سبب صورت کا فاسد ہونا ہے۔ چنانچہ ہم کہتے ہیں کہ مغالطات صوریہ میں سے ایک مصادرۃ علی المطلوب ہے جیسے زَيْدٌ اِنْسَانٌ لِاَنَّهٗ بَشَرٌ وَكُلُّ بَشَرٍ اِنْسَانٌ اور ان میں سے ایک اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات ہے (اس چیز کا لینا جو بالعرض ہے اس چیز کی جگہ جو بالذات ہے) جیسے اَلْجَالِسُ فِي السَّفِيْنَةِ مُتَحَرِّكٌ وَكُلُّ مُتَحَرِّكٍ لَا يَثْبُتُ فِيْ مَوْضِعٍ وَاحِدٍ۔ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط پورا مکرر نہ ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے اَلْاِنْسَانُ لَهٗ شَعْرٌ وَكُلُّ شَعْرٍ يَنْبُتُ (ہر بال اگتا ہے) نتیجہ دے گا اَلْاِنْسَانُ يَنْبُتُ کیونکہ حد اوسط لَهٗ شَعْرٌ ہے اور اسے مکمل کبریٰ کا موضوع نہیں بنایا گیا اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں مشابہ نہ ہو اس کے قوت اور فعل کے ساتھ مختلف ہونے کی وجہ سے جیسے اس کا قول اَلسَّاكِتُ مُتَكَلِّمٌ وَالْمُتَكَلِّمُ لَيْسَ بِسَاكِتٍ نتیجہ دے گا اَلسَّاكِتُ لَيْسَ بِسَاكِتٍ۔ اور ان میں سے ایک ترکیب کا مختل ہونا ہے۔ ایسے شک کے سبب سے جو اس میں واقع ہو کہ قید موضوع کی ہے یا محمول کی جیسے ان کا قول اَلْاِنْسَانُ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ وَكُلُّ ضَاحِكٍ حَيَوَانٌ نتیجہ دے گا اَلْاِنْسَانُ وَحْدَهٗ حَيَوَانٌ اور غلطی بلاشبہ پیدا ہوئی ہے اس وہم کی وجہ سے کہ لفظ وحدہٗ موضوع کا جزء ہے اور اگر اسے محمول کا جزء کر دیا جائے اور کہا جائے اَلْاِنْسَانُ هُوَ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ وَكُلُّ مَا هُوَ وَحْدَهٗ ضَاحِكٌ فَهُوَ حَيَوَانٌ تو نتیجہ صادق ہوگا کیونکہ نتیجہ اس وقت اَلْاِنْسَانُ حَيَوَانٌ ہے۔ پس غلطی

اس مثال میں حمل کے اعتبار سے خرابی کے سبب ہے ؎

توضیح :- یہاں سے مصنفؒ فسادِ صورت کی وجہ سے جو مغالطہ ہوتا ہے ان میں سے بعض کو ذکر فرما رہے ہیں۔ مغالطہ صوریہ میں سے ایک مصادرۃ علی المطلوب ہے۔ اصطلاح مناطقہ میں مصادرۃ علی المطلوب کا مطلب یہ ہے کہ دلیل دعویٰ پر موقوف ہو یا تو اس وجہ سے کہ دعویٰ دلیل کا جزء ہے یا دعویٰ بعینہ دلیل ہے یا دعویٰ بعینہ وہ ہے جس پر دلیل موقوف ہے یا دعویٰ اس چیز کا جزء ہے جس پر دلیل موقوف ہے اور چونکہ ان تمام صورتوں میں دلیل دعویٰ پر موقوف ہو جاتی ہے اور یہ آپ خوب جانتے ہیں کہ دعویٰ دلیل پر موقوف ہوتا ہے پس مصادرۃ علی المطلوب میں ایک ہی چیز دعویٰ بھی ہوئی اور دلیل بھی جس سے توقفُ الشئ علیٰ نفسہ لازم آیا اور یہ دور ہے جو باطل ہے اور جو مستلزم ہو باطل کو وہ خود باطل ہوتا ہے پس مصادرۃ علی المطلوب باطل ہے۔ مثلاً زَیدٌ انسانٌ لِاَنّہٗ بشرٌ وکلُّ بشرٍ انسانٌ دیکھئے یہاں دعویٰ زیدٌ انسانٌ ہے اور یہی دلیل کا جزء ہے کیونکہ قیاس کا صغریٰ لِاَنّہٗ بشرٌ ہے اور ظاہر ہے کہ جو بشر ہے وہی انسان ہے پس دلیل بھی وہی اور دعویٰ بھی وہی لہٰذا دلیل دعویٰ پر موقوف ہوئی اور یہی مصادرۃ علی المطلوب ہے جو باطل ہے ؎

مغالطہ صوریہ میں سے ایک اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو چیز بالعرض ثابت ہے اس کو اس چیز کا درجہ دے دیا جائے جو بالذات ثابت ہے۔ جیسے اَلجَالِسُ فِی السَّفِینَۃِ مُتَحَرِّکٌ وکُلُّ مُتَحَرِّکٍ لَایَثبُتُ فِی مَوضِعٍ وَاحِدٍ نتیجہ نکلا اَلجَالِسُ فِی السَّفِینَۃِ لَایَثبُتُ فِی مَوضِعٍ وَاحِدٍ دیکھئے یہاں صغریٰ میں جو متحرک ہے اس سے مراد متحرک بالعرض یعنی کشتی کے واسطے سے متحرک ہے اور کبریٰ میں جو متحرک ہے اس سے مراد بالذات متحرک ہے پس یہاں حدِ اوسط کا تکرار نہیں ہوا جس کی وجہ سے قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا اور یہی فسادِ صوری ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہوا کہ مثال مذکور میں متحرک بالعرض کو متحرک بالذات کی جگہ رکھ دیا گیا ہے جو باطل ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حدِ اوسط مکمل صغریٰ اور کبریٰ میں مکرر نہ ہو۔ مثلاً اَلاِنسَانُ لَہٗ شَعرٌ وکُلُّ شَعرٍ یَنبُتُ نتیجہ نکلا اَلاِنسَانُ یَنبُتُ دیکھئے یہاں حدِ اوسط لہٗ شعرٌ ہے۔ جو صغریٰ کا محمول ہے مگر کبریٰ میں اسے مکمل موضوع نہیں بنایا گیا بلکہ اس کا جزء صرف شعر کو لایا گیا یہی وجہ ہے کہ قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا ؎

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حد اوسط دونوں مقدموں میں یکساں اور مشابہ نہ ہو بلکہ ایک میں بالقوۃ ہو اور دوسرے میں بالفعل مثلاً اَلسَّاکِتُ مُتَکَلِّمٌ وَالْمُتَکَلِّمُ لَیْسَ بِسَاکِتٍ نتیجہ نکلا اَلسَّاکِتُ لَیْسَ بِسَاکِتٍ دیکھئے یہاں حد اوسط متکلم ہے جو صغریٰ میں بالقوۃ ہے اور کبریٰ میں بالفعل پس حد اوسط میں قوۃ و فعل کا اختلاف ہو گیا۔ لہٰذا حد اوسط دونوں مقدموں میں مشابہ اور یکساں نہ ہوا جس کی وجہ سے قیاس فاسد اور نتیجہ غلط ہوا "

مغالطہ صوریہ میں سے ایک اختلال الترکیب بسبب شک ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ قیاس کی ترکیب میں اس شک کی وجہ سے خلل پیدا ہو جائے کہ قید موضوع سے متعلق ہے یا محمول سے جیسے اَلْاِنْسَانُ وَحْدَہٗ ضَاحِکٌ وَکُلُّ ضَاحِکٍ حَیَوَانٌ نتیجہ دیگا اَلْاِنْسَانُ وَحْدَہٗ حَیَوَانٌ یعنی صرف انسان ہی حیوان ہے اور یہ بالکل غلط ہے۔ اور یہ غلطی اس وجہ سے پیدا ہوئی کہ لفظ وحدہٗ کے بارے میں موضوع (انسان) کے جزء ہونے کا وہم ہو گیا۔ حالانکہ وہ محمول (ضاحک) کا جزء تھا۔ لہٰذا اگر اسے محمول کا جزء بنا کر یوں کہا جائے اَلْاِنْسَانُ ھُوَ وَحْدَہٗ ضَاحِکٌ وَکُلُّ مَا ھُوَ وَحْدَہٗ ضَاحِکٌ فَھُوَ حَیَوَانٌ یہاں حد اوسط وَحْدَہٗ ضَاحِکٌ ہے۔ لہٰذا اس کو گرا کر نتیجہ نکلے گا اَلْاِنْسَانُ حَیَوَانٌ اور یہ بالکل صحیح ہے "

قولہ فالغلط فی ھذا المثال :۔ یہاں سے مصنفؒ پہلی مثال کے فساد کا سبب بیان فرماتے ہیں جس کا نتیجہ اَلْاِنْسَانُ وَحْدَہٗ حَیَوَانٌ نکلا تھا جو غلط ہے فرماتے ہیں کہ مثال مذکور میں غلطی حمل کی خرابی کے سبب ہوئی یعنی مثال مذکور میں وَحْدَہٗ جو حقیقتاً محمولِ صغریٰ (ضاحک) کا جزء تھا اسے موضوع صغریٰ یعنی اَلْاِنْسَان کا جزء بنا دیا گیا اور اصغر الانسان وحدہٗ پر حد اوسط (ضاحک) کا حمل کر دیا گیا حالانکہ وحدہ محمولِ صغریٰ یعنی ضاحک کا جزء تھا۔ اور اصغر صرف اَلْاِنْسَان تھا پس اسی حمل کی خرابی کے سبب قیاس فاسد ہوا اور نتیجہ غلط برآمد ہوا۔ چنانچہ اگر وحدہٗ کو محمول ہی کا جزء بنایا جائے اور پھر اسے اصغر الانسان پر حمل کیا جائے تو یہ حمل صحیح ہو گا اور صحیح نتیجہ برآمد ہوگا جیسا کہ دوسری مثال سے ظاہر ہے۔

وَمِنْهَا اَنْ لَّا يَكُوْنَ الْاَكْبَرُ مَحْمُوْلًا عَلٰى جَمِيْعِ اَفْرَادِ الْاَوْسَطِ فِي الْكُبْرٰى وَذَالِكَ كَمَا نَقُوْلُ كُلُّ اِنْسَانٍ حَيَوَانٌ وَالْحَيَوَانُ عَامٌّ اَوْ جِنْسٌ اَوْ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِي الْحَقِيْقَةِ نَتِيْجَةٌ كُلُّ اِنْسَانٍ عَامٌّ اَوْ جِنْسٌ اَوْ مَقُوْلٌ عَلٰى كَثِيْرِيْنَ مُخْتَلِفِي الْحَقِيْقَةِ

وهو باطل قطعاً والسبب في الغلط انما هو اهمال كلية الكبرى اذ الكبرى طبعية فلا يتعدى الحكم ومنها ما يقع بسبب تقدم الروابط وتاخرها من السلوب وكذا تقدم الجهة على السلوب وتاخرها عنها نحو زيد ليس هو بقائم وزيد هو ليس بقائم وبالضرورة ان لا يكون وليس بالضرورة ان يكون ولا يلزم ان يكون ويلزم ان لا يكون وتكثر السلوب من هذا الباب فان مراتب الشفعية كسلب سلب وسلب سلب سلب سلب اثبات والوترية كسلب سلب السلب وغيرها سلب ومنها اخذ الاعتبارات الذهنية والمحمولات العقلية امورا عينية كما اذا قيل ان الانسان كلي فيظن انه في الاعيان كذالك وليس هذا الظن بصواب فان الكلية انما تعرض الاشياء في الذهن دون الخارج ومن هذا التحقيق ينحل اغلوطة اخرى تقريرها ان يقال الممتنع موجود لانه ان امتنع شيء في الخارج لكان امتناعه حاصلا في الخارج فيكون الممتنع موجودا في الخارج فيلزم وجود الممتنع وهو باطل قطعا وجه الانحلال ان الامتناع اعتبار ذهني لا يلزم من اتصاف شيء به وجوده في الخارج يلزم وجود المتصف به في الخارج

ترجمہ :۔ اور ان میں سے ایک یہ ہے کہ اکبر محمول نہ ہو اوسط کے تمام افراد پر کبریٰ میں اور وہ جیسا کہ تم کہتے ہو كل انسان حيوان والحيوان عام او جنس او مقول على كثيرين مختلفي الحقيقة پس یہ نتیجہ دے گا كل انسان عام او جنس او مقول على كثيرين مختلفي الحقيقة اور یہ قطعاً باطل ہے اور سبب غلطی میں بلاشبہ وہ کبریٰ کی کلیت کو چھوڑ دینا ہے کیونکہ کبریٰ طبعیہ ہے پس حکم متعدی نہ ہوگا اور ان میں سے ایک وہ مغالطہ ہے جو واقع ہو رابطوں کے مقدم ہونے کے سبب اور ان کے مؤخر ہونے کے سبب سلبوں سے اور اسی طرح جہت کا مقدم ہونا سلبوں پر اور اس کا مؤخر ہونا ان سے جیسے زيد ليس هو بقائم وزيد هو ليس بقائم وبالضرورة ان لا يكون وليس بالضرورة ان يكون ولا يلزم ان يكون ويلزم ان لا يكون اور سلبوں کا زائد ہونا اسی باب سے ہے کیونکہ دو دو مرتبے (سلبوں کا استعمال) جیسے سلب سلب اور سلب سلب سلب سلب اثبات ہے اور طاق مرتبے جیسے سلب سلب السلب اور اس کے علاوہ سلب ہے۔ اور ان میں سے ایک ذہنی اعتباروں

اور ذہنی محمولوں کو عینی امور (امور خارجیہ) بنا لینا ہے جیسا کہ جب کہا جائے اِنَّ الانسانَ کلی" تو گمان کیا جائے گا کہ وہ خارج میں ایسا ہے حالانکہ یہ گمان درست نہیں ہے کیونکہ کلی ہونا بلاشبہ عارض ہوتا ہے اشیاء کو ذہن میں نہ کہ خارج میں اور اس تحقیق سے دوسرا اغلوطہ حل ہو جاتا ہے جس کی تقریر یہ ہے کہ کہا جائے ممتنع موجود ہے اس لئے کہ اگر شئی خارج میں ممتنع ہو تو اس کا ممتنع ہونا خارج میں حاصل ہوگا لہٰذا ممتنع خارج میں موجود ہوگا پس لازم آئے گا ممتنع کا وجود اور یہ قطعًا باطل ہے۔ حل کی صورت یہ ہے کہ امتناع ایسا اعتبار ذہنی ہے جس کے ساتھ شئی کے متصف ہونے سے لازم نہیں آتا اس کا خارج میں موجود ہونا کہ لازم آجائے اسکے ساتھ متصف ہونیوالے کا وجود خارج میں۔

توضیح :۔ اغالیط صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ اکبر کبریٰ میں حد اوسط کے تمام افراد پر محمول نہ ہو جیسے کل انسانٍ حیوان (صغریٰ) والحیوان عام اوجنس او مقول علی کثیرین مختلفین بالحقیقۃ (کبریٰ) نتیجہ برآمد ہوگا کل انسانٍ عام اوجنس او مقول علی کثیرین مختلفین بالحقیقۃ اور یہ نتیجہ بالکل غلط ہے کیونکہ یہ قیاس شکل اول ہے اور شکل اول کے نتیجہ دینے کی شرط کلیت کبریٰ ہے اور وہ شرط یہاں مفقود ہے اس لئے کہ کبریٰ قضیہ طبعیہ ہے اور طبعیہ نہ تو کلیہ ہوتا ہے اور نہ ہی جزئیہ اور کبریٰ طبعیہ اس لئے ہے کہ اس میں حکم حیوان کی طبیعت پر ہے نہ کہ اس کے افراد پر اسکے برعکس صغریٰ میں انسان کے تمام افراد پر حیوانیت کا حکم ہے اور جب کبریٰ میں حکم افراد پر نہ ہوا تو اکبر کا حکم اصغر کی طرف متعدی نہ ہوگا اور حد اوسط کے تمام افراد پر اکبر محمول نہ ہوگا اور یہی وجہ فساد ہے پس قیاس فاسد اور نتیجہ باطل ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ رابطہ حرف سلب پر مقدم یا اس سے مؤخر ہو کر واقع ہوں یا حرف سلب پر جہت کا تقدم و تأخر ہو جائے اول کی مثال یہ ہے کہ زَیْدٌ لیسَ ھُوَ بقائمٍ و زیدٌ ھُوَ لیسَ بقائمٍ دیکھئے اس مثال میں زید لیس ھو بقائم کے اندر رابطہ ھُوَ حرف سلب لیس سے مؤخر ہے اور یہ قضیہ سالبہ ہے نیز زید ھو لیس بقائم میں ھُوَ حرف ربط لیس حرف سلب پر مقدم ہے اور لیس حرف سلب محمول کا جزء بن گیا ہے لہٰذا یہ قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے پس دونوں میں بڑا فرق ہوا لیکن بظاہر امتیاز کرنا مشکل ہے لہٰذا اگر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے تو مغالطہ ہو سکتا ہے۔ اب حرف سلب پر جہت کے مقدم و مؤخر ہونے کی مثال ملاحظہ فرمائیں جیسے بالضرورۃ ان لایکونَ الانسانُ کاتبًا یہاں جہت یعنی بالضرورۃ حرف سلب لَا پر مقدم ہے اور مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب نہ ہونا ضروری ہے دلیس بالضرورۃ ان یکونَ الانسانُ کاتبًا یہاں حرف سلب لیس سے جہت مؤخر ہے اور مطلب یہ ہے کہ انسان کا کاتب ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ کاتب ہو اور ممکن ہے کہ کاتب نہ ہو۔ دیکھئے

ان دونوں قضیوں میں کتنا بڑا فرق ہے لیکن بظاہر امتیاز کرنا مشکل ہے لہٰذا اگر ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جائے تو مغالطہ ہو سکتا ہے اور جیسے لا یلزم ان یکون زید کاتبا یہاں لا حرف سلب سے لزوم کی جہت مؤخر ہے اور مطلب یہ ہے کہ زید کا کاتب ہونا لازمی نہیں ہے ویلزم ان لا یکون شریک الباری موجودًا یہاں لزوم کی جہت حرف سلب لا پر مقدم ہے اور مطلب یہ ہے کہ شریک باری کا موجود نہ ہونا لازمی ہے دیکھئے ان دونوں قضیوں میں بہت فرق ہے پہلا تو ممکن پر صادق ہے مگر دوسرا ممتنع پر صادق ہے اور یہ فرق جہت کے حرف سلب پر مقدم و مؤخر ہونے سے ہوا ہے بس اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے۔

قولہ وتکثر السلوب : یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ سلب کا کثرت سے استعمال کرنا بھی اسی مغالطہ صوریہ کے قبیل سے ہے اور اس سے بھی بسا اوقات دھوکہ ہو جاتا ہے کیونکہ جفت سلب کا استعمال اثبات ہے لہٰذا دو سلب یا چار سلب یا چھ سلب وعلیٰ ہٰذا القیاس سلبوں کا استعمال اثبات ہوگا مثلاً سلب سلب دیکھئے یہاں سلب سے سلب کی نفی ہو گئی پس یہ جفت سلب اثبات ہوا اور اسی طرح سلب سلب سلب سلب دیکھئے یہاں بھی جفت سلب ہیں لہٰذا اس سے بھی اثبات ہوگا لیکن طاق سلب کا استعمال نفی ہے لہٰذا تین سلب یا پانچ سلب یا سات یا نو وعلیٰ ہٰذا القیاس سلبوں کا استعمال نفی ہے مثلاً سلب سلب السلب سلب یعنی سلب کے سلب کا سلب نفی ہے۔ الغرض جفت سلب یعنی سلب کا سلب اثبات ہے۔ اور طاق سلب یعنی سلب کے سلب کا سلب نفی ہے لہٰذا اگر جفت کو طاق کی جگہ اور طاق کو جفت کی جگہ استعمال کر لیا جائے تو اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ جو چیز باعتبار ذہن ہو اسے امر خارجی سمجھ لیا جائے اسی طرح جو چیز عقلاً محمول ہو اسے امر خارجی گمان کر لیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ انّ الانسان کلیٌّ تو دیکھئے انسان کے کلی ہونے کا حکم امر ذہنی ہے اب اگر اسے خارج میں بھی کلی سمجھا جائے تو یہ غلط ہے کیونکہ کلی ہونا شئی کو ذہن کے اعتبار سے عارض ہوتا ہے خارج میں کوئی شئی کلی نہیں پس انسان کا خارج میں کلی سمجھنا مغالطہ ہے آپ نے جب اس تحقیق کو سمجھ لیا تو اس سے دوسرے مغالطہ کا حل بھی نکال سکتے ہیں۔ مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ ممتنع موجود ہے اور اسکے لئے قیاس کی صورت اسطرح بنائی ان امتنع شئی فی الخارج لکان امتناعہ حاصلاً فی الخارج (صغریٰ) وکل ما کان امتناعہ حاصلاً فی الخارج کان موجودًا فی الخارج (کبریٰ) نتیجہ نکلا فیکون الممتنع موجودًا فی الخارج پس ثابت ہوا کہ ممتنع کا وجود خارج میں ہے تو آپ اس سے کہئے کہ تم اُلّو ہو تم نے مغالطہ دیا ہے اور اس مغالطہ کا اسطرح حل پیش کیجئے کہ امتناع کا وجود باعتبار ذہن ہے۔

اور جس چیز کا وجود باعتبار ذہن ہو اسکے ساتھ متصف ہونے والی شئ کے لئے خارج میں پایا جانا ضروری نہیں لہٰذا امتناع کے ساتھ متصف ہونیوالی شئ یعنی ممتنع کا خارج میں پایا جانا ضروری نہیں ہے اب غور کیجئے کہ یہ مغالطہ کیوں دیا گیا اس وجہ سے کہ مدعی نے امتناع کو جو موجود ذہنی ہے امر خارج سمجھ لیا الغرض اس سے بھی مغالطہ ہو سکتا ہے لہٰذا ہوشیار رہنا چاہیے۔

وَمِنْهَا اَخْذُ مِثَالِ الشَّيْءِ مَكَانَهٗ كَمَا تَقُوْلُ لِمِثَالِ النَّارِ اِنَّهٗ نَارٌ وَكُلُّ نَارٍ مُحْرِقٌ فَهُوَ مُحْرِقٌ وَهٰذَا الْاِشْتِبَاهُ هُوَ الَّذِيْ احْتَجَّ بِهِ الْمُنْكِرُوْنَ لِلْوُجُوْدِ الذِّهْنِيِّ حَيْثُ قَالُوْا لَوْ حَصَلَتِ الْاَشْيَاءُ بِاَنْفُسِهَا لَزِمَ احْتِرَاقُ الذِّهْنِ عِنْدَ تَصَوُّرِ النَّارِ وَاِخْتِرَاقُهٗ عِنْدَ تَصَوُّرِ الْجَبَلِ وَاتِّصَافُهٗ بِالْبَيَاضِ وَالسَّوَادِ عِنْدَ تَصَوُّرِهِمَا وَهٰكَذَا وَحَلُّهٗ اَنَّهٗ مِنْ بَابِ اَخْذِ مَا بِالْعَرَضِ مَكَانَ مَا بِالذَّاتِ يَعْنِيْ اَنَّ الْاِحْرَاقَ وَالْخَرْقَ وَغَيْرَهُمَا مِنَ الْعَوَارِضِ الَّتِيْ تَلْحَقُ الشَّيْءَ اِذَا وُجِدَ بِوُجُوْدٍ اَصْلِيٍّ خَارِجِيٍّ وَلَيْسَتْ مِنَ الْعَوَارِضِ لِلْوُجُوْدِ الظِّلِّيِّ الذِّهْنِيِّ وَمِنْهَا اَخْذُ جُزْءِ الْعِلَّةِ مَكَانَ الْعِلَّةِ كَمَا اِذَا حَمَلَ سَبْعُوْنَ رَجُلًا حَجَرًا ثَقِيْلًا سَبْعِيْنَ فَرْسَخًا مَثَلًا فَيُتَوَهَّمُ اَنَّ الْوَاحِدَ مِنْهُمْ يَحْمِلُهٗ فَرْسَخًا وَاحِدًا وَمِنْهَا اِجْرَاءُ طَرِيْقِ الْاَوْلَوِيَّةِ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ كَمَا تَقُوْلُ الْاِنْسَانُ لَيْسَ بِاَوْلٰى بِاِضَافَةِ النَّفْسِ النَّاطِقَةِ مِنَ الْعُصْفُوْرِ بَعْدَ مَا اشْتَرَكَا فِي الْحَيْوَانِيَّةِ وَمِنْهَا مَا وَقَعَ مِنْ كَثْرَةِ الْمُبَالَاةِ بِالْحَيْثِيَّاتِ وَتَرْكِ الْاِعْتِنَاءِ بِهَا كَقَوْلِ الْقَائِلِ كُلُّ اَبْيَضَ دَخَلَ فِيْ حَقِيْقَتِهِ الْبَيَاضُ وَزَيْدٌ اَبْيَضُ فَيَلْزَمُ دُخُوْلُ الْبَيَاضِ فِيْ حَقِيْقَتِهٖ وَمَنْشَأُ الْغَلَطِ فِيْهِ اَنَّ الْبَيَاضَ دَاخِلٌ فِيْ مَفْهُوْمِ الْاَبْيَضِ مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ اَبْيَضُ لَا مِنْ حَيْثُ اَنَّهٗ حَيْوَانٌ وَاِنْسَانٌ

ترجمہ :۔ اور ان میں سے ایک شئ کی مثال کو لینا ہے اس شئ کی جگہ جیسا کہ تم کہتے ہو آگ کی مثال کے واسطے انہ نار وکل نار محرق (جلانیوالی) فھو محرق اور یہ وہ اشتباہ ہے جس کے ذریعہ حجت قائم کرتے ہیں وہ لوگ جو وجود ذہنی کے منکر ہیں کیوں کہ وہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر اشیاء بالذات حاصل ہیں تو ذہن کا جل جانا لازم آئے گا آگ کے تصور کرنے کے وقت اور اس کا پھٹ جانا لازم آئے گا پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت نیز اس کا سفیدی و سیاہی کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا ان دونوں کے تصور کرنے کے وقت اور اسی طرح۔

اور اس کا حل یہ ہے کہ یہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات کے باب سے ہے یعنی بیشک جلانا اور پھاڑنا اور ان دونوں کے علاوہ ان عوارض میں سے ہیں جو شئی کو لاحق ہوتے ہیں اسوقت جب وہ پائی جائے وجود اصلی خارجی کے ساتھ اور یہ نہیں ہیں ان عوارض میں سے جو وجود ظلی ذہنی کے واسطے ہیں۔ اور ان میں سے ایک علت کے جزء کو لینا ہے علت کی جگہ جیسا کہ جب اٹھائیں ستر آدمی ایک بھاری پتھر کو ستر میل تک مثال کے طور پر تو وہم کیا جائے کہ ان میں سے ایک اس کو اٹھائے گا ایک میل تک۔ اور ان میں سے ایک اولویت کے طریقہ کو جاری کرنا ہے اختلاف کے وقت جیسا کہ تم کہو انسان اولیٰ نہیں ہے نفس ناطقہ کی نسبت سے گویا سے بعد اس کے کہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں اور ان میں سے ایک وہ ہے جو واقع ہو حیثیات کے قلت اہتمام کی وجہ سے اور ان میں توجہ کے چھوڑ دینے کی وجہ سے جیسے قائل کا قول کل ابیض دخل فی حقیقتہ البیاض وزید ابیض فیلزم دخول البیاض فی حقیقتہ یعنی ہر ابیض کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے اور زید ابیض ہے پس لازم آیا سفیدی کا داخل ہونا اس کی حقیقت میں۔ اور اس میں غلطی کا منشاء یہ ہے کہ سفیدی داخل ہے ابیض کے مفہوم میں اس حیثیت سے کہ وہ ابیض ہے اس حیثیت سے نہیں کہ وہ انسان اور حیوان ہے۔

توضیح: مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ شئی کی مثال کو عین شئی کا درجہ دیدیا جائے یعنی شئی کے تصور کو عین شئی سمجھ لیا جائے مثلاً کسی نے آگ کا تصور کیا اور اس کی مثال کو آگ کا درجہ دے کر اس طرح کہا اِنَّہٗ نَارٌ وَکُلُّ نَارٍ مُحرِقٌ فَھُوَ مُحرِقٌ یہ نتیجہ غلط ہے کیونکہ آگ کی مثال اور اس کا تصور جلانے والا نہیں ہوتا۔

قولہ وَھٰذَا الاشتباہ: اس عبارت کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھئے کہ اشیاء کے کتنے وجود ہیں تو حکماء کا کہنا ہے کہ اشیاء کے دو وجود ہیں ایک وجود خارجی اور دوسرا وجود ذہنی جسے وجود ظلی بھی کہا جاتا ہے۔ وجود خارجی وہ وجود ہے جس پر اشیاء کے آثار اور احکام مرتب ہوں۔ جیسے آگ اور برف کا خارج میں موجود ہونا کہ ان پر جلانے اور ٹھنڈک پہونچانے کے احکام مرتب ہوتے ہیں۔ اور وجود ظلی ذہنی وہ وجود ہے جس پر آثار اور احکام مرتب نہ ہوں۔ جیسے آگ کا تصور کرنا کہ اس وقت اس پر احراق کا حکم نہیں ہوگا۔ لیکن متکلمین کا کہنا ہے کہ اشیاء کا صرف ایک ہی وجود ہے اور وہ وجود خارجی ہے گویا یہ لوگ وجود ذہنی ظلی کی نفی کرتے ہیں۔ اب عبارت کو سمجھئے مصنفؒ فرماتے ہیں کہ شئی کی مثال کو عین شئی سمجھنے سے جو اشتباہ پیدا ہوا

اس اشتباہ سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں جو وجود ذہنی کے منکر ہیں یعنی متکلمین حضرات چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اشیاء کے لئے وجود خارجی کے علاوہ وجود ذہنی بھی ہو اور وہ اشیاء بالذات ذہن میں حاصل ہوں تو آگ کا تصور کرنے کے وقت ذہن کو جل جانا چاہئے اسی طرح پہاڑ کے تصور کرنے کے وقت ذہن کو پھٹ جانا چاہئے نیز سفیدی اور سیاہی کے تصور کرنے کے وقت ذہن کو سفیدی اور سیاہی کے ساتھ متصف ہونا چاہئے اسی طرح بہت سی باتیں لازم آنی چاہئے حالانکہ ایسا ہوتا نہیں لہٰذا معلوم ہوا کہ وجود خارجی کے علاوہ اشیاء کے لئے کوئی وجود ذہنی نہیں ہے تو مصنفؒ حکماء کی طرف سے جواب یہ دیتے ہیں کہ وجود ذہنی ثابت ماننے پر آپ کا جو اشکال مذکور ہوا وہ اخذ ما بالعرض مکان ما بالذات کے قبیل سے ہے۔ یعنی آپ نے اس چیز کو جو بالعرض تھی اس چیز کا درجہ دیدیا جو بالذات ہے چنانچہ احراق اور خرق اور ان کے علاوہ تمام کے تمام وہ عوارض ہیں جو شئی کو اس وقت لاحق ہوتے ہیں جب شئی وجود اصلی خارجی کے ساتھ موجود ہو یہ ایسے عوارض نہیں جو شئی کو وجود ظلی ذہنی کے ساتھ موجود ہونے کے وقت لاحق ہوتے ہیں لیکن آپ نے ان عوارض کو عین شئی یعنی آگ اور پہاڑ وغیرہ کے درجہ میں اتار لیا اور عین شئی کا حکم ان عوارض کو دیدیا جس کی وجہ سے اشتباہ ہوا اور وجود ذہنی کے ثبوت پر اشکال کر دیا۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ علت کے جزء کو بعینہ علت کا درجہ دیدیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ ایک وزنی پتھر کو ستر آدمی اٹھا کر ستر میل تک لیجا سکتے ہیں۔ لہٰذا ان ستر آدمی میں سے ایک آدمی اسے ایک میل تک اٹھا کر لے جا سکتا ہے دیکھئے اس مثال میں ایک بھاری پتھر کو ستر میل تک اٹھا کر لیجانا ایک حکم ہے جس کے لئے ستر آدمی علت ہیں اور ایک آدمی اس علت کا جزء ہے اب جب کہ یہ کہا گیا کہ ایک آدمی اسے اٹھا کر ایک میل تک لے جا سکتا ہے تو یہاں علت کے جزء کو علت کی جگہ رکھدیا گیا جو مغالطہ ہے کیونکہ ایک آدمی اسے اٹھا بھی نہیں سکتا چہ جائیکہ ایک میل تک لیجائے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ دو شئی کے درمیان اختلاف کے وقت اولویت کا طریقہ جاری رکھا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ انسان نفس ناطقہ کے تقاضہ میں گوریا سے اولیٰ نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں حیوانیت میں شریک ہیں تو دیکھئے انسان اور گوریا حیوانیت میں شریک ہیں لیکن انسان کے ساتھ نفس ناطقہ کا تعلق ہے اور گوریا کے ساتھ نہیں پس اس اعتبار سے دونوں میں

اختلاف ہوگیا اور اس اختلاف کے وقت اولویت کا طریقہ جاری رکھاگیا۔ جو صحیح نہیں کیونکہ اولیٰ ہونے اور نہ ہونے کی بات اتفاق کے وقت ہوتی ہے اختلاف کے وقت نہیں۔ لہٰذا اسطرح کہنا چاہئے تھا کہ انسان میں سے زید بکر سے اولیٰ نہیں ہے نفس ناطقہ کے تقاضہ میں تو چونکہ یہاں زید اور بکر دونوں انسان ہیں اور نفس ناطقہ کے تقاضہ میں دونوں کے درمیان اتفاق ہے پس یہاں اتفاق کے وقت اولویت کا طریقہ جاری کیا گیا جو صحیح ہے۔ مگر مثال مذکور میں اختلاف کے وقت اولویت کا طریقہ جاری کیا گیا جو صحیح نہیں بلکہ مغالطہ ہے۔

مغالطہ صوریہ میں سے ایک یہ ہے کہ حیثیتوں کا اہتمام نہ کیا جائے اور ان پر توجہ نہ کی جائے جس کی وجہ سے غلطی واقع ہو جائے مثلاً کسی نے کہا کہ ہر ابیض کی حقیقت میں سفیدی داخل ہے اور زید ابیض ہے لہٰذا اس کی حقیقت میں سفیدی کا داخل ہونا لازم ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے۔ اور یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ یہاں حیثیت کا لحاظ نہیں کیا گیا کیونکہ سفیدی جو ابیض کے مفہوم میں داخل ہے وہ ابیض ہونے کی حیثیت سے ہے حیوان اور انسان ہونے کی حیثیت سے نہیں۔

وَمِنْهَا قَوْلُهُمْ مُمَاثِلُ الْمُمَاثِلِ مُمَاثِلٌ نَحْوُ الْإِنْسَانُ مُمَاثِلٌ لِلنَّخْلَةِ وَالنَّخْلَةُ مُمَاثِلَةٌ لِلْحَجَرِ فِي كَوْنِهِ غَيْرَ ذِي نَفْسٍ فَيَلْزَمُ كَوْنُ زَيْدٍ جَمَادًا وَوَجْهُ التَّغْلِيطِ فِيهِ أَنَّ مُمَاثَلَةَ النَّخْلَةِ لِلْإِنْسَانِ فِي أَمْرٍ وَهُوَ الطُّولُ مَثَلًا وَمُمَاثَلَتَهَا بِالْحَجَرِ فِي شَيْءٍ آخَرَ وَمِمَّا يُوقِعُ فِي الْغَلَطِ أَخْذُ الْعَدَمِ الْمُقَابِلِ لِلْمَلَكَةِ مَكَانَ الضِّدِّ وَالنَّقِيضِ كَالسُّكُونِ فَإِنَّهُ عَدَمُ الْحَرَكَةِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَتَحَرَّكَ كَالْعَمَى فَإِنَّهُ عَدَمُ الْبَصَرِ عَمَّا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ يَكُونَ بَصِيرًا فَيُظَنُّ أَنَّ الْمُجَرَّدَ سَاكِنٌ وَالْجِدَارَ أَعْمَى وَمِنَ الْمُغَالَطَاتِ الْمَشْهُورَةِ قَوْلُهُمْ لَا يُمْكِنُ تَحْصِيلُ مَجْهُولٍ لِأَنَّ ذَالِكَ الْمَجْهُولَ إِذَا حَصَلَ فِيمَا يُعْرَفُ أَنَّهُ مَطْلُوبُكَ فَلَابُدَّ مِنْ بَقَاءِ الْجَهْلِ أَوْ وُجُودِ الْعِلْمِ قَبْلَهُ حَتَّى تَعْرِفَ أَنَّهُ هُوَ وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ يَمْتَنِعُ تَحْصِيلُهُ أَمَّا عَلَى الْأَوَّلِ فَلِاسْتِحَالَةِ مَعْرِفَتِهِ إِذَا وُجِدَ وَأَمَّا عَلَى الثَّانِي فَلِامْتِنَاعِ تَحْصِيلِ الْحَاصِلِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمَطْلُوبَ مَعْلُومٌ مِنْ وَجْهٍ وَمَجْهُولٌ مِنْ وَجْهٍ فَبَعْدَ حُصُولِ الْجَهْلِ لِيُعْلَمَ بِالْوَجْهِ الْمَعْلُومِ الْمُخَصِّصِ أَنَّهُ الْمَطْلُوبُ

وَهٰذَا الْمِثْلُ عَبْدٍ آبِقٍ اِذَا وُجِدَ فَاِنَّهٗ كَانَ مَعْلُوْمَ الذَّاتِ مَجْهُوْلَ الْمَكَانِ فَبَعْدَ مَا وُجِدَ عَرَفْتَ بِمَا كُنْتَ عَارِفًا بِهٖ مِنْ ذَاتِهٖ وَصُوْرَتِهٖ اَنَّهٗ اٰبِقُكَ

ترجمہ :۔ اور مغالطہ صوریہ میں سے مناطقہ کا یہ قول ہے مماثل المماثل مماثل جیسے الانسان مماثل للنخلۃ والنخلۃ مماثلۃ للحجر فی کونہ غیر ذی نفس یعنی انسان کھجور کے مماثل ہے اور کھجور پتھر کے مماثل ہے اس کے غیر ذی روح ہونے میں پس لازم آئے گا زید کا جماد ہونا اور اس میں غلطی کی وجہ یہ ہے کہ کھجور کی مماثلت انسان کے لئے ایک امر میں ہے اور وہ طول ہے مثلاً اور اس کی مماثلت پتھر کے لئے دوسری چیز میں ہے۔ اور ان چیزوں میں سے جو غلطی میں واقع کردیتی ہیں اس عدم کا لینا ہے جو ملکہ کے مقابل ہے ضد اور نقیض کی جگہ جیسے سکون کیونکہ یہ حرکت کا نہ ہونا ہے اس چیز سے جس کی شان سے حرکت کرنا ہے جیسے نابینا کیونکہ یہ بینائی کا نہ ہونا ہے اس سے جس کی شان میں سے ہے کہ وہ بینا ہو۔ پس گمان کرلیا جائے کہ مجرد ساکن ہے اور دیوار اندھی ہے اور مغالطات مشہورہ میں سے مناطقہ کا یہ قول ہے تحصیل مجہول ممکن نہیں ہے اس لئے کہ وہ مجہول جب حاصل ہو ان چیزوں میں جن کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ تمہارے مطلوب ہیں۔ تو ضروری ہے جہل کا باقی رہنا یا اس سے پہلے علم کا پایا جانا۔ یہاں تک کہ تم جان لو کہ یہ وہی ہے۔ اور دونوں تقدیروں پر اس کا حاصل کرنا ممتنع ہے۔ بہرحال پہلی تقدیر پر تو اس کی معرفت کے محال ہونے کی وجہ سے جب وہ موجود ہو اور بہرحال دوسری تقدیر پر تو تحصیل حاصل کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور جواب یہ ہے کہ مطلوب من وجہٍ معلوم ہے اور من وجہٍ مجہول ہے۔ چنانچہ مجہول کے حاصل ہونے کے بعد معلوم ہوگا اس وجہ معلوم سے جو مخصص ہے کہ یہی مطلوب ہے اور یہ عبد آبق کے مثل کی طرح ہے جب وہ موجود ہو کیونکہ یہ معلوم الذات اور مجہول المکان ہے۔ چنانچہ اس کے بعد جو موجود ہے تم نے پہچان لیا اس سے جس سے تم واقف تھے یعنی اس کی ذات اور اس کی صورت سے کہ وہ تمہارا آبق (بھاگا ہوا غلام) ہے۔

توضیح :۔ مغالطہ صوریہ میں سے ایک مناطقہ کا یہ قول ہے مماثل المماثل مماثل یہ ایک قاعدہ ہے جس کا تعلق مغالطہ مذکورہ سے ہے۔ یعنی حیثیت کے عدم اہتمام اور ترک توجہ کی وجہ سے اس قاعدہ پر چل کر مغالطہ ہوسکتا ہے۔ مثلاً یہ کہا جائے کہ انسان کھجور کے مماثل ہے۔ اور

کھجور غیر ذی روح ہونے میں پتھر کے مماثل ہے اور مماثل کا مماثل مماثل ہوتا ہے تو اس سے لازم آیا کہ زید پتھر کے مماثل جماد ہے کیونکہ وہ بھی انسان ہے حالانکہ یہ بالکل غلط ہے اور اس غلطی کی وجہ یہ ہوئی کہ یہاں حیثیت کا لحاظ نہیں کیا گیا کیونکہ انسان جو کھجور کے مماثل ہے وہ طول میں ہے اور کھجور جو پتھر کے مماثل ہے وہ غیر ذی روح ہونے میں ہے طول میں نہیں ۔

قولہٗ وَمِمَّا یُوْقِعُ فِی الْغَلَطِ :- یہاں سے مصنفؒ یہ فرماتے ہیں کہ بسا اوقات غلطی اس وجہ سے ہو جاتی ہے کہ عدم کو ضد اور نقیض کی جگہ رکھدیا جائے حالانکہ وہ ملکہ کے مقابلہ میں آتا ہے۔ مثلاً سکون کہ یہ عدم حرکت کا نام ہے اس چیز سے جس کی شان میں حرکت کرنا ہے۔ اسیطرح عمٰی کہ یہ عدم بصر کا نام ہے اس سے جس کی شان میں بصر ہے اب اگر کوئی سکون کو حرکت کی ضد اور نقیض سمجھ کر یہ کہے کہ مجرد عن المادہ یعنی عقل وغیرہ ساکن ہیں کیونکہ ان میں حرکت نہیں اسی طرح یہ کہے کہ دیوار اعمٰی ہے کیونکہ اس میں آنکھ نہیں تو یہ غلط ہوگا کیونکہ سکون صرف عدم حرکت کا نام نہیں بلکہ عدم ملکہ کا نام ہے یعنی جس کی شان میں حرکت ہے اس میں حرکت کا نہ ہونا۔ نیز عمٰی صرف عدم بصر کا نام نہیں بلکہ عدم ملکہ کا نام ہے یعنی جس کی شان میں آنکھ ہے۔ اس میں آنکھ کا نہ ہونا۔ الغرض یہ غلطی اس وجہ سے ہوئی کہ عدم جو ملکہ کے مقابل تھا اسے ضد اور نقیض کی جگہ رکھدیا گیا جس کی وجہ سے مغالطہ ہوگیا۔

قولہٗ مِنَ الْمُغَالَطَاتِ الْمَشْهُوْرَةِ :- مناطقہ کے یہاں مشہور مغالطوں میں سے ایک مغالطہ یہ بھی ہے کہ کہا جائے مجہول کا حاصل کرنا ممکن نہیں کیونکہ وہ مجہول جس کو حاصل کرنا آپکا مقصد ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ قبل التحصیل مجہول ہو یا معلوم ہو کیونکہ اگر وہ معلوم نہ ہو تو بعد التحصیل یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو معلوم کرنا تھا۔ اور ان دونوں صورتوں میں اس مجہول کو حاصل کرنا ممتنع ہے کیونکہ اگر پہلی صورت ہو یعنی وہ مجہول قبل التحصیل مجہول مطلق ہے تو مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی جو باطل ہے لہٰذا اس مجہول کی معرفت محال ہوگی کیونکہ بعد التحصیل یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو معلوم کرنا تھا۔ اور اگر دوسری صورت ہو یعنی وہ مجہول قبل التحصیل معلوم ہے تو تحصیل حاصل لازم آئے گی جو باطل ہے۔ پس جب تحصیل کی دونوں صورتیں باطل ہوگئیں تو معلوم ہوا کہ تحصیلِ مجہول ممکن نہیں ہے۔ اس مغالطہ کا جواب یہ ہے کہ وہ مجہول جس کو حاصل کرنا ہمارا مطلوب ہے وہ نہ تو بالکل مجہول ہے کہ مجہول مطلق کی طلب لازم آئے گی اور نہ ہی بالکل معلوم ہے کہ تحصیلِ حاصل لازم آئے گی

بلکہ وہ من وجہ معلوم اور من وجہ مجہول ہے۔ لہٰذا جس اعتبار سے وہ مجہول ہے اس اعتبار سے اس کو حاصل کیا جائے گا اور جس اعتبار سے وہ معلوم ہے اس اعتبار سے حاصل ہونے کے بعد پتہ چلے گا کہ یہ وہی مجہول ہے جس کو حاصل کرنا ہمارا مطلوب تھا۔ اس کی مثال جیسے عبد آبق (بھاگا ہوا غلام) ہے تو دیکھئے جب اس کو حاصل کیا جائے تو تحصیل سے قبل یہ نہ تو مطلقاً معلوم ہے اور نہ ہی مطلقاً مجہول ہے بلکہ ذات کے اعتبار سے معلوم ہے اور مکان کے اعتبار سے مجہول ہے۔ لہٰذا مکان کے اعتبار سے اس کو حاصل کیا جائے گا اور یہ کس جگہ ہے اس کا پتہ لگایا جائے گا۔ اور چونکہ یہ ذات اور صورت کے اعتبار سے معلوم ہے۔ لہٰذا پائے جانے کے بعد اس کی ذات اور صورت کے اعتبار سے پہچانا جائے گا کہ یہ وہی ہمارا غلام ہے جو بھاگ گیا تھا۔

اغلوطة لو لم يصدق قضية لم يصدق زيد قائم وكلما لم يصدق زيد قائم صدق نقيضه اعني زيد ليس بقائم ينتج كلما لم يصدق قضية صدق زيد ليس بقائم مع انها قضية من القضايا والحل ان التقادير المأخوذة في الكبرى اعني قولك كلما لم يصدق زيد قائم صدق نقيضه اعني زيد ليس بقائم ان كانت واقعية نصدقها مسلم لكن لا اندراج اذ الحكم في الصغرى انما هو على التقادير الفرضية الغير الواقعية ضرورة ان عدم صدق قضية من القضايا من المستحيلات ضرورة ان قولنا الواجب موجود او سميع او بصير واجب الصدق فيكون عدم صدقها محالا وان كانت تقادير الكبرى اعم منعنا الكلية اذ كذب الشيء انما يستلزم صدق نقيضه بحسب الواقع فانه جاز على تقدير المحال ان يكذب النقيضان معا لان المحال جاز ان يستلزم محالا آخر ويقرب من هذه الاغلوطة المغالطة العامة الورود التي يمكن ان يثبت بها اي مطلوب اردت صادقا كان او كاذبا فنقول المدعى ثابت لانه لو لم يكن المدعى ثابتا كان نقيضه ثابتا وكلما كان نقيضه ثابتا كان شيء من الاشياء ثابتا ينتج لو لم يكن المدعى ثابتا كان شيء من الاشياء ثابتا وينعكس بعكس النقيض لو لم يكن شيء من الاشياء ثابتا كان المدعى ثابتا مع انه شيء من الاشياء

هذا خلف

ترجمہ:۔ اگر کوئی قضیہ صادق نہ ہو تو زید قائم صادق نہ ہوگا اور جب صادق نہ ہو گا زید قائم تو صادق ہو گی اس کی نقیض یعنی زید لیس بقائم نتیجہ دے گا جب جب نہ صادق ہو کوئی قضیہ تو صادق ہو گا زید لیس بقائم باوجودیکہ یہ قضیوں میں سے ایک قضیہ ہے اور حل یہ ہے کہ وہ تقدیریں جو کبریٰ میں ماخوذ ہیں یعنی تیرا قول کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ یعنی زید لیس بقائم اگر یہ تقدیریں دائمی ہیں تو ان کا صادق ہونا مسلّم ہے لیکن داخل نہیں ہے (اصغر اکبر کے تحت) کیونکہ حکم صغریٰ میں بلاشبہ وہ ان تقادیر فرضیہ پر ہے جو غیر واقعی ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ قضیوں میں سے کسی قضیہ کا صادق نہ ہونا ممتنعات میں سے ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ ہمارا قول الواجب موجود او سمیع او بصیر واجب الصدق ہے۔ چنانچہ کسی قضیہ کا صادق نہ ہونا محال ہو گا اور اگر کبریٰ کی تقدیریں عام ہیں تو کلیتِ کبریٰ کو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ شئی کا کذب مستلزم ہے اس کی نقیض کے صدق کو واقع کے اعتبار سے اس لئے کہ بفرض محال جائز ہے کہ دونوں نقیضیں کاذب ہوں کیونکہ محال کا دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور اس اغلوطہ سے قریب ہے وہ مغالطہ عامۃ الورود کہ ممکن ہے اس کے ذریعہ کسی بھی مطلوب کو ثابت کیا جانا۔ میری مراد یہ ہے کہ خواہ وہ صادق ہو یا کاذب ہو — چنانچہ ہم کہتے ہیں۔ المدعی ثابت لانہ لو لم یکن المدعی ثابتاً کان نقیضہ ثابتاً وکلما کان نقیضہ ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً نتیجہ دے گا لو لم یکن المدعی ثابتاً کان شئی من الاشیاء ثابتاً اور یہ منعکس ہو گا عکس نقیض کے ساتھ یعنی لو لم یکن شئی من الاشیاء ثابتاً کان المدعی ثابتاً — باوجودیکہ مدعی شئی من الاشیاء ہے ہذا خلف ای خلاف المفروض یہ خلاف مفروض ہے۔

توضیح:۔ یہاں سے مصنفؒ ایک اور مغالطہ کو بیان فرما کر اس کا حل پیش کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے کہا لو لم یصدق قضیۃ لم یصدق زید قائم (صغریٰ) وکلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ یعنی زید لیس بقائم (کبریٰ) نتیجہ ہو گا کلما لم یصدق قضیۃ صدق زید لیس بقائم اور یہ نتیجہ غلط ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ جب جب قضیہ صادق نہ ہو گا تو زیدٌ لیس بقائم صادق ہو گا حالانکہ زیدٌ لیس بقائم خود بھی ایک قضیہ ہے چنانچہ جب یہ صادق ہوا تو قضیہ بھی صادق ہوا۔ تو نتیجہ کا حاصل یہ ہوا کہ کلما لم یصدق قضیۃ صدق قضیۃ اور یہ اجتماع متنافیین ہے جو باطل ہے پس نتیجہ باطل اور غلط ہوا۔ اس مغالطہ کا حل یہ ہے کہ کبریٰ یعنی کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ یعنی زیدٌ

لیس بقائم میں جو تقدیریں ہیں وہ اگر واقعی اور نفس الامری ہیں یعنی زید قائم کے صادق نہ ہونے کی تمام تقدیروں پر اس کی نقیض زید لیس بقائم کا صادق آنا اگر واقعی اور نفس الامری ہے تو یہ ہمیں تسلیم ہے مگر اس صورت میں اصغر اکبر کے تحت داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ کبریٰ میں حکم تقادیر واقعیہ پر ہے حالانکہ صغریٰ میں حکم اس کے برعکس تقادیر فرضیہ غیر واقعیہ پر ہے اس لئے کہ قضیوں میں سے کسی قضیہ کا صادق نہ آنا ممتنع اور محال ہے کیونکہ الواجب موجودٌ او سمیعٌ او بصیرٌ قضیہ ہے اور ظاہر ہے کہ اس کا صادق نہ ہونا محال اور ممتنع ہے کیونکہ اس کا صدق یقینی ہی نہیں بلکہ ضروری ہے۔ الغرض صغریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر فرضیہ غیر واقعیہ پر ہے اور کبریٰ میں جو حکم ہے وہ تقادیر واقعیہ پر ہے اور جب ایسا ہے تو اصغر اکبر کے تحت داخل نہ ہوگا۔ پس اسوقت قیاس ہی صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر کبریٰ کی تقدیریں عام ہیں یعنی جو حکم کبریٰ میں ہے وہ خواہ تقادیر واقعیہ پر ہے یا تقادیر فرضیہ غیر واقعیہ پر تو اس وقت اصغر اکبر کے تحت داخل تو ہوگا مگر کبریٰ کا کلیہ ہونا ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ کبریٰ یعنی کلما لم یصدق زید قائم صدق نقیضہ میں زید قائم کے عدم صدق کی تمام تقدیروں پر اس کی نقیض یعنی زید لیس بقائم کے صدق کا حکم ہے اور ظاہر ہے کہ یہ حکم تقادیر واقعیہ پر ہی ہو سکتا ہے فرضیہ پر نہیں کیونکہ شئی کا کذب یعنی اس کا عدم صدق اپنی نقیض کے صدق کو بحسب الواقع ہی مستلزم ہو سکتا ہے بحسب الفرض نہیں اس لئے کہ بحسب الفرض ممکن ہے کہ نہ اصل شئی صادق ہو اور نہ ہی اس کی نقیض صادق ہو بلکہ دونوں نقیضین کاذب ہوں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فرضِ محال کی صورت میں ارتفاعِ نقیضین اور اجتماعِ نقیضین دونوں جائز ہیں۔ اگرچہ ایسا ہونا محال ہے لیکن چونکہ محال دوسرے محال کو مستلزم ہو سکتا ہے۔ لہٰذا ایک محال کے فرض کرنے پر دوسرے محال یعنی ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کا لازم آنا ممکن ہے خلاصہ یہ کہ مغالطہ مذکورہ میں کبریٰ کی تقدیریں خواہ واقعیہ ہوں یا عام ہوں ہر دو صورت میں کبریٰ غلط ہے۔ لہٰذا وہ نتیجہ کو مستلزم نہیں ہو سکتا پس اس سے حاصل شدہ وہ نتیجہ جو اجتماع متنافیین کو مستلزم تھا مغالطہ ہے۔

قولہ ویقرب من ہٰذہ الاغلوطۃ :۔ اسی مغالطہ مذکورہ سے قریب قریب ایک اور مغالطہ ہے جسے مغالطہ عامۃ الورود کہا جاتا ہے کیونکہ یہ ایسا مغالطہ ہے جس کا ورود عام ہے اس کے ذریعہ ہر مدعیٰ اور ہر مطلوب کو ثابت کیا جا سکتا ہے خواہ وہ صادق ہو یا کاذب ہو۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ کہا جائے المدعیٰ ثابت اور دلیل اس طرح قائم کی جائے لَوْ لَمْ یَکُنِ الْمُدَّعٰی ثَابِتًا کَانَ

نقیضہ ثابتًا (صغری) وکلما کان نقیضہ ثابتًا کان شئی من الاشیاء ثابتًا (کبری) نتیجہ نکلا لولم یکن المدعی ثابتًا کان شئی من الاشیاء ثابتًا اب اسکا عکس نقیض لاکر اسطرح کہا جائے لو لم یکن شئی من الاشیاء ثابتًا کان المدعی ثابتًا تو خلاف مفروض لازم آئے گا کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر اشیاء میں سے کوئی شئی ثابت نہ ہو تو مدعی ثابت ہے حالانکہ مدعی خود اشیاء میں سے ایک شئی ہے لہٰذا اشیاء میں سے کوئی شئی جب ثابت نہ ہوئی تو مدعی بھی ثابت نہ ہوا اور یہی خلاف مفروض ہے اس لئے کہ فرض کیا گیا تھا المدعیٰ ثابتٌ اور یہاں اس کے خلاف لازم آیا وھٰذا خلف۔

وَتَحَيَّرَ الْعُقَلَاءُ فِي حَلِّهٖ فَمِنْ قَائِلٍ يَقُوْلُ اِنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةَ تَنْعَكِسُ بِهٰذَا الْعَكْسِ اِلٰى هٰذِهِ الشَّرْطِيَّةِ كَيْفَ وَالشَّيْئَانِ فِي الْاَصْلِ وَالْعَكْسِ مُخْتَلِفَانِ بِالْعُمُوْمِ وَالْخُصُوْصِ بَلْ عَكْسُ هٰذِهِ الشَّرْطِيَّةِ قَوْلُنَا كُلَّمَا لَمْ يَكُنْ ذٰلِكَ الشَّيْئُ ثَابِتًا كَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا وَهُوَ حَقٌّ وَاِنْ شِئْتَ قُلْتَ بِتَعْبِيْرٍ اٰخَرَ اِنَّ عَكْسَ تِلْكَ الشَّرْطِيَّةِ لَوْ لَمْ يَكُنْ شَيْئٌ مِنَ الْاَشْيَاءِ ثَابِتًا فِي ضِمْنِ نَقِيْضِ الْمُدَّعٰى كَانَ الْمُدَّعٰى ثَابِتًا وَمِنْ مُجِيْبٍ يُجِيْبُ بِاَنَّ الْمُقَدَّمَ فِي الْعَكْسِ مُحَالٌ وَالْمُحَالُ جَازَ اَنْ يَسْتَلْزِمَ نَقِيْضَهٗ فَلَا خُلْفَ وَقَدْ وَقَعَ الْاِطْنَابُ فِي تَفْصِيْلِ هٰذَا الْبَابِ لِاَنَّ الرَّسَائِلَ الْمُدَوَّنَةَ فِي هٰذَا الْفَنِّ الَّتِيْ جَرَتْ فِي زَمَانِ هٰذَا عَادَةً تَرَاهَا خَالِيَةً عَنْ تَفْصِيْلِ بَابِ الْمُغَالَطَةِ فَرَاَيْتُ اَنْ اُوَشِّحَ بِذِكْرِهٖ رِسَالَتِيْ هٰذِهٖ لِتَكُوْنَ نَافِعَةً لِلْمُتَعَلِّمِيْنَ مُفِيْدَةً لِلطَّالِبِيْنَ

ترجمہ:۔ اور عقلاء اسکے حل کرنے میں متحیر ہیں۔ چنانچہ بعض کہنے والے کہتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ شرطیہ اس عکس کے ساتھ منعکس ہوتا ہے اس شرطیہ کی طرف اور کیسے منعکس ہو سکتا ہے جبکہ دونوں چیزیں اصل اور عکس میں عموم وخصوص کے اعتبار سے مختلف ہیں بلکہ اس شرطیہ کا عکس ہمارا یہ قول کلما لم یکن ذلک الشئ ثابتًا کان المدعی ثابتًا ہے اور یہ حق ہے اور اگر تم چاہو تو کہو دوسری تقریر کے ساتھ کہ اس شرطیہ کا عکس لو لم یکن شئ من الاشیاء ثابتًا مدعی (کان المدعی ثابتًا) کی نقیض کے ضمن میں (متحقق) ہے اور بعض جواب دینے والے جواب دیتے ہیں کہ مقدم عکس میں محال ہے اور محال جائز ہے کہ اپنی نقیض کو مستلزم ہو۔ پس کوئی خلاف مفروض نہیں اور اس باب کی تفصیل میں طول واقع ہو گیا ہے اسوجہ سے کہ وہ رسالے جو اس فن میں مدون ہیں جنکے پڑھنے کا رواج میرے اس زمانہ میں جاری ہے وہ باب مغالطہ کی تفصیل سے خالی ہیں چنانچہ میں نے خیال کیا کہ اسکے ذکر کے ساتھ مزین کردوں اپنے اس رسالہ کو تاکہ یہ متعلمین کے واسطے نفع بخش اور طلبہ کے واسطے سودمند ہو۔

توضیح:۔ یہاں سے مصنفؒ مغالطہ عامۃ الورود کے تین جواب نقل فرمارہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ عقلاء

اسکے حل میں متحیر اور سرگرداں ہیں بعض لوگ تو یہ جواب دیتے ہیں کہ نتیجہ یعنی لو لم یکن المدعی ثابتا کان شئ من الاشیاء ثابتا جو قضیہ شرطیہ ہے اسکا عکس نقیض جو یہ شرطیہ لو لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا نکالا گیا وہ ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ اصل یعنی نتیجہ اور اس کے عکس میں جو شئ مذکور ہے وہ عموم وخصوص کے اعتبار سے مختلف ہے یعنی اصل میں جو شئی ہے وہ خاص ہے کیونکہ اس سے مراد صرف نقیض نتیجہ ہے اور عکس میں جو شئی ہے وہ عام ہے کیونکہ وہ نقیض نتیجہ اور اسکے غیر سب کو شامل ہے پس اصل خاص اور عکس عام ہوا۔ اور ظاہر ہے کہ عام خاص کا عکس نہیں ہوتا لیکن عکس مذکور میں اس عموم وخصوص کے اختلاف کا لحاظ نہیں کیا گیا۔ لہٰذا وہ عکس صحیح نہیں بلکہ صحیح عکس یہ ہے۔ کلما لم یکن ذلک الشئ ثابتا کان المدعی ثابتا اور جب صحیح اور برحق عکس یہ ہوا تو خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔

اگر آپ چاہیں تو دوسرا جواب یہ دے سکتے ہیں کہ عکس میں جو شئ مذکور ہے وہ عام ہے لہٰذا وہ نقیض نتیجہ اور اسکے غیر دونوں کو شامل ہوگی لیکن چونکہ عام کا تحقق کسی نہ کسی خاص کے ضمن میں ضرور ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ عام بھی نقیض نتیجہ کے ضمن میں متحقق ہوگا پس عکس مذکور لو لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا میں جو شئی ہے اس سے مراد نقیض نتیجہ ہے لہٰذا لو لم یکن شی من الاشیاء ثابتا کے معنی لو لم یکن نقیض المدّعی ثابتا کان المدعی ثابتا ہوں گے یعنی اگر مدعی کی نقیض ثابت نہ ہوئی تو مدعی ثابت ہوگا اور یہی اس شرطیہ کا عکس ہے جو نتیجہ تھا اور یہ بالکل صحیح ہے فلا یلزم الخلف

بعض جواب دینے والے یہ جواب دیتے ہیں کہ عکس مذکور یعنی لو لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا کان المدعی ثابتا میں مقدم یعنی لو لم یکن شئ من الاشیاء ثابتا محال ہے کیونکہ الواجب موجود یہ ایک شئی ہے جو ثابت ہے اور جب یہ ثابت ہے تو یہ کہنا کہ اشیاء میں سے کوئی چیز ثابت نہیں ہے یقیناً محال ہوگا۔ الغرض مقدم محال ہے۔ لہٰذا اگر یہ محال تالی جو اس کی نقیض ہے یعنی کان المدعی ثابتا کو مستلزم ہوا تو کوئی حرج نہیں کیونکہ محال اپنی نقیض کو مستلزم ہو سکتا ہے پس خلاف مفروض لازم نہیں آئے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہاں مغالطہ کے سلسلے میں یعنی تفصیلی اور طویل کلام ہو گیا ہے جسکی وجہ یہ ہے کہ آج کل جو منطق کی کتابیں پڑھائی جاتی ہیں وہ اس کی تفصیل سے یکسر خالی ہیں۔ چنانچہ میں نے مناسب سمجھا کہ اپنے رسالہ میں اسکو تفصیلاً ذکر کردوں تاکہ طلبہ اس سے نفع اٹھا سکیں۔

فصل وَلَابُدَّ اَنْ یُعْلَمَ اَنَّہٗ اِذَا کَانَ اِحْدٰی مُقَدِّمَتَیِ الْقِیَاسِ غَیْرَ بُرْهَانِیَّۃٍ بَلْ کَانَتْ جَدَلِیَّۃً اَوْ خِطَابِیَّۃً اَوْ شِعْرِیَّۃً اَوْ غَیْرَهَا کَانَ الْقِیَاسُ اَیْضًا غَیْرَ بُرْهَانِیٍّ وَکَذَا الْکَلَامُ فِی الْقِیَاسِ الْجَدَلِیِّ وَنَظَائِرِهٖ وَبِالْجُمْلَۃِ الْمُؤَلَّفُ مِنَ الرَّاجِحِ وَالْمَرْجُوْحِ مَرْجُوْحٌ وَهٰهُنَا تَمَّ بَحْثُ الصِّنَاعَاتِ الْخَمْسِ وَبِہٖ تَمَّ مَقَاصِدُ الْفَنِّ بِنَوْعَیْہِ اَعْنِی الْمُوْصِلَ اِلَی التَّصَوُّرِ وَالْمُوْصِلَ اِلَی التَّصْدِیْقِ

ترجمہ: یہ جان لینا ضروری ہے کہ جب قیاس کے دونوں مقدموں میں کا ایک برہانی نہ ہو بلکہ جدلی یا

خطابی یا شعری یا انکے علاوہ ہو تو قیاس بھی برہانی نہ ہوگا اور اسی طرح کلام قیاس جدلی اور اسکی نظیروں کے سلسلے میں ہے اور خلاصہ یہ کہ وہ قیاس جو راجح اور مرجوح سے مرکب ہو وہ مرجوح ہے اور یہاں صناعاتِ خمسہ کی بحث مکمل ہو گئی اور اسی کے ساتھ فن کے مقاصد اپنی دونوں قسموں یعنی موصل الی التصور وموصل الی التصدیق کے ساتھ پورے ہو گئے۔

توضیح: یہ عبارت ایک سوال مقدر کے جواب میں ہے۔ سوال یہ ہے کہ ماقبل میں قیاس کی پانچ قسمیں بیان کی گئی تھیں جنہیں صناعاتِ خمسہ کہا گیا تھا حالانکہ قیاس کی اور بھی قسمیں نکلتی ہیں لہٰذا صناعات کا انحصار پانچ میں صحیح نہیں ہے مثلاً قیاس کا ایک مقدمہ برہانی ہو مگر دوسرا برہانی نہ ہو بلکہ جدلی یا خطابی یا شعری یا ان کے علاوہ ہو تو چونکہ یہ قیاس دو مختلف مقدموں سے مرکب ہوا لہٰذا یہ ان اقسام خمسہ میں داخل نہیں پس انحصار باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو قیاس دو مختلف مقدموں سے مرکب ہو وہ اخس المقدمتین کے تابع ہوگا جس طرح نتیجہ اخس اور ارذل کے تابع ہوتا ہے۔ لہٰذا جب قیاس کا ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا جدلی ہو تو قیاس جدلی ہوگا اور اگر ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا خطابی ہے تو قیاس خطابی ہوگا اسی طرح ایک مقدمہ برہانی اور دوسرا شعری ہے تو قیاس شعری ہوگا اور اگر قیاس کا کوئی مقدمہ برہانی نہیں بلکہ دونوں غیر برہانی ہیں تو ان میں جو ادنیٰ ہوگا اسی کے ساتھ قیاس کو موسوم کیا جائے گا۔ خلاصہ یہ کہ جو قیاس راجح اور مرجوح مقدموں سے مرکب ہو وہ مرجوح کے تابع ہو کر اسی کے نام سے موسوم ہوگا۔ یہاں تک صناعاتِ خمسہ کی بحث پوری ہو گئی اور فنِ منطق کے مقاصد اپنی ہر دو قسم موصل الی التصور و موصل الی التصدیق یعنی معرف، قول شارح حجت اور دلیل کے ساتھ مکمل ہو گئے۔ والحمد للہ علی تکمیلھا۔

خاتمۃ لِکُلِّ عِلْمٍ ثَلٰثُ اُمُوْرٍ اَحَدُھَا الْمَوْضُوْعُ وَھُوَ مَا یُبْحَثُ فِی الْعِلْمِ عَنْ عَوَارِضِہٖ وَلَوَاحِقِہِ الذَّاتِیَّۃِ کَبَدَنِ الْاِنْسَانِ لِعِلْمِ الطِّبِّ وَالْکَلِمَۃِ وَالْکَلَامِ لِعِلْمِ النَّحْوِ وَالْمِقْدَارِ الْمُتَّصِلِ لِعِلْمِ الْھَنْدَسَۃِ وَالْمَعْلُوْمِ التَّصَوُّرِیِّ وَالْمَعْلُوْمِ التَّصْدِیْقِیِّ لِصِنَاعَتِیْ ھٰذِہٖ وَیَنْبَغِیْ اَنْ یُعْلَمَ اَنَّہٗ لَا یُبْحَثُ عَنْ وُجُوْدِ الْمَوْضُوْعِ وَلَا یُبْحَثُ عَنْ مَاھِیَّتِہٖ فِی الْعِلْمِ الَّذِیْ ھُوَ مَوْضُوْعٌ لَہٗ فَلَا یَبْحَثُ الطَّبِیْبُ عَنْ بَدَنِ الْاِنْسَانِ مِنْ حَیْثُ اَنَّہٗ مَوْجُوْدٌ اَوْ جِسْمٌ اَوْ حَیَوَانٌ نَاطِقٌ وَلَا النَّحْوِیُّ عَنْ حَقِیْقَۃِ الْکَلِمَۃِ وَالْکَلَامِ وَمِنْ ثَمَّ لَمَّا کَانَ مَوْضُوْعُ عِلْمِ الطَّبْعِیِّ الْجِسْمَ الْمُطْلَقَ وَکَانَ صَاحِبُ ھٰذَا الْفَنِّ یُوْرِدُ مَبَاحِثَ الْھَیُوْلٰی وَالصُّوْرَۃِ فِی الطَّبْعِیَّاتِ اُشْکِلَ عَلَیْہِ اَنَّ الْھَیُوْلٰی وَالصُّوْرَۃَ مِنْ اَجْزَاءِ الْجِسْمِ وَمُقَوِّمَاتِہٖ فَکَیْفَ یُوْرِدُ ھٰذِہِ الْمَبَاحِثَ فِی الطَّبْعِیَّاتِ وَاعْتَذَرَ مَنْ قَبْلَہٗ اَنَّ ھٰذَا الْمَبَاحِثَ اِسْتِطْرَادِیَّۃٌ وَثَانِیْھَا مَبَادِیَۃٌ وَالْمَبَادِیْ مَا یَبْتَنِیْ

عَلَيْهِ الْمَسَائِلُ وَهِيَ إِمَّا تَصَوُّرِيَّةٌ أَيْ حُدُوْدٌ تُوْرَدُ لِمَوْضُوْعِ الصِّنَاعَةِ وَأَجْزَائِهِ وَجُزْئِيَّاتِهِ وَأَعْرَاضِهِ الذَّاتِيَّةِ أَوْ تَصْدِيْقِيَّةٌ وَهِيَ الْمُقَدَّمَاتُ الَّتِيْ تُؤَلَّفُ مِنْهَا قِيَاسَاتُهُ إِمَّا بَدِيْهِيَّةٌ وَتُسَمَّى الْعُلُوْمَ الْمُتَعَارِفَةَ أَوْ غَيْرُ بَدِيْهِيَّةٍ بَلْ نَظَرِيَّةٌ مُسَلَّمَةٌ فَإِنْ كَانَ التَّسْلِيْمُ عَلَى سَبِيْلِ حُسْنِ الظَّنِّ مِمَّنْ أَلْقَاهُ إِلَيْهِ تُسَمَّى أُصُوْلًا مَوْضُوْعَةً وَإِنْ كَانَ التَّسْلِيْمُ مَعَ الْاِسْتِنْكَارِ يُسَمَّى مُصَادَرَةً وَثَالِثُهَا الْمَسَائِلُ وَهِيَ الَّتِي اشْتَمَلَ الْعِلْمُ عَلَيْهَا وَيُحَاوَلُ إِثْبَاتُهَا بِالدَّلِيْلِ

ترجمہ:۔ ہر علم کے واسطے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک موضوع ہے اور یہ وہ چیز ہے جسکے عوارض ذاتیہ اور لواحق ذاتیہ سے علم میں بحث کی جائے جیسے انسان کا بدن علم طب کے واسطے اور کلمہ وکلام نحو کے واسطے اور مقدار متصل علم ہندسہ کے واسطے نیز معلوم تصوری اور معلوم تصدیقی اس فن کے واسطے۔ اور یہ جان لیا جانا مناسب ہے کہ نہیں بحث کی جاتی ہے موضوع کے وجود اور اس کی ماہیت سے اس علم میں جس کا وہ موضوع ہے چنانچہ طبیب انسان کے بدن سے اس حیثیت سے بحث نہیں کرتا کہ وہ موجود ہے یا جسم ہے یا حیوان ناطق ہے اور نہ ہی نحوی بحث کرتا ہے کلمہ وکلام کی حقیقت سے اور اسی وجہ سے کہ جب علم طبعی کا موضوع جسم مطلق ہوا۔ اور اس فن والے ہیولیٰ وصورت کی بحثوں کو طبعیات میں لاتے ہیں تو ان پر اشکال کیا گیا کہ ہیولیٰ اور صورت جسم کے اجزاء اور اس کے مقومات میں سے ہیں پس کیسے لاتے ہیں ان بحثوں کو طبعیات میں اور ان کی جانب سے عذر پیش کیا گیا کہ یہ بحثیں تابع ہیں (مقصود کے) اور دوسری چیز مبادی ہیں اور مبادی وہ چیزیں ہیں جن پر مسائل مبنی ہوں۔ اور وہ مبادی یا تو تصوری ہیں یعنی وہ تعریفیں جو فن کے موضوع اور اس کے اجزاء اور اسکے جزئیات اور اس کے عوارض ذاتیہ کے واسطے لائی جاتی ہیں یا وہ تصدیقی ہیں اور یہ وہ مقدمات ہیں جن سے اس فن کے قیاس مرکب ہوتے ہیں یا تو وہ مقدمات بدیہی ہیں اور انہیں علوم متعارفہ نام رکھا جاتا ہے یا وہ غیر بدیہی ہیں بلکہ نظری ہیں جو مسلم ہیں پس اگر تسلیم اس شخص سے حسن ظن کی بنا پر ہے جس نے اس کو اسکی طرف ڈالا ہے تو اس کا نام اصول موضوعہ رکھا جاتا ہے اور اگر تسلیم شک وانکار کے ساتھ ہے تو اس کا نام مصادرہ رکھا جاتا ہے اور تیسری چیز مسائل ہیں۔ اور یہ وہ قضیے ہیں جن پر علم مشتمل ہو اور جنکے ثابت کرنے کو دلیل سے طلب کیا جائے۔

توضیح:۔ اس خاتمہ کے تحت علم سے متعلق تین چیزیں بیان کی جارہی ہیں جو ہر علم کے لئے ضروری ہیں۔ اول موضوع، دوم مبادی، سوم مسائل۔ موضوع:۔ وہ چیز ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے علم میں بحث کی جاتی ہے۔ عوارض کے سلسلے میں تفصیلی گفتگو شروع کتاب میں ہو چکی ہے یہاں صرف عوارض ذاتیہ کی وضاحت کرتا ہوں تو سنئے عوارض ذاتیہ وہ عوارض ہیں جو کسی شی کو بالذات یا اس کے جزء یا کسی ایسے امر کے واسطے عارض ہوں جو اس شئی سے خارج ہو مگر اسکے مساوی ہو۔ اول کی مثال جیسے تعجب کہ یہ انسان کو

بالذات بغیر کسی واسطے کے عارض ہوتا ہے. ثانی کی مثال جیسے حرکت کہ یہ انسان کو حیوان کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور حیوان انسان کا جزء ہے کیونکہ انسان کی ماہیت حیوان ناطق ہے پس حیوان انسان کا ایک جزء ہوا. ثالث کی مثال جیسے ضحک کہ یہ انسان کو متعجب ہونے کے واسطے سے عارض ہوتی ہے اور متعجب انسان سے خارج ہے مگر اس کے مساوی ہے کیونکہ جو افراد انسان کے ہیں وہی متعجب کے بھی ہیں. الغرض ہر علم کا موضوع وہ شئ ہے جس کے عوارض ذاتیہ سے اس علم میں بحث کیجائے جیسے علم طب کا موضوع انسان کا بدن ہے کیونکہ اس علم میں بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے بحث کیجاتی ہے. اسی طرح علم نحو کا موضوع کلمہ اور کلام ہیں اور علم ہندسہ کا موضوع مقدار متصل یعنی خط اور سطح ہیں اور اس علم منطق کا موضوع وہ معلوم تصوری اور وہ معلوم تصدیقی ہیں جو مجہول تصوری اور مجہول تصدیقی تک پہونچانیوالے ہوں.

قولہ وینبغی ان یعلم. یہاں سے مصنفؒ یہ بیان فرماتے ہیں کہ کسی علم کے اندر اسکے موضوع کے وجود اور اس کی ماہیت سے بحث نہیں کیجاتی ہے. چنانچہ علم طب کا موضوع جو بدن انسانی ہے اسکے وجود سے اطباء بحث نہیں کرتے کہ وہ موجود ہے اسیطرح اسکی ماہیت سے بھی بحث نہیں کرتے کہ وہ جسم ہے اور حیوان ناطق ہے بلکہ ان کی بحث تو بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ سے ہوتی ہے اسی طرح نحو میں کلمہ اور کلام کی حقیقت سے بحث نہیں کرتے بلکہ ان کی بحث کلمہ اور کلام کے عوارض ذاتیہ سے ہوتی ہے. یہی وجہ ہے کہ جب علم طبعی (فلسفہ کی ایک قسم ہے) کا موضوع جسم مطلق ہے. اور علم طبعی والے اس جسم مطلق کے اجزاء اور اسکی ماہیت ہیولی اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو طبعیات میں بیان کرتے ہیں تو ان پر اشکال کر دیا گیا کہ ہیولی اور صورت جسمیہ تو علم طبعی کے موضوع (جسم مطلق) کے اجزاء اور اس کے مقومات ہیں اور علم میں اسکے موضوع کے وجود اور اسکی ماہیت سے بحث نہیں ہوتی تو پھر طبعیات میں جسم مطلق کے اجزاء اور اس کی ماہیت یعنی ہیولی اور صورت جسمیہ کی بحثوں کو کیوں لایا جاتا ہے جبکہ ان سے بحث کرنا مقصود نہیں ہوتا. اس اشکال کا بطور معذرت یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہیولی اور صورت جسمیہ کی بحثیں اگرچہ مقصود نہیں ہیں لیکن چونکہ یہ مقصود کے تابع ہیں اس وجہ سے انہیں طبعیات میں لایا جاتا ہے.

قولہ ثانیہا مبادیہ. ہر علم کے لئے دوسری ضروری چیز مبادی ہیں. مبادی ان چیزوں کو کہا جاتا ہے جن پر علم کے مسائل موقوف ہوں. مبادی کی دو قسمیں ہیں تصوریہ اور تصدیقیہ. مبادی تصوریہ کے اندر تین چیزیں ہوتی ہیں. اول فن کے موضوع کی تعریفیں دوم موضوع کے اجزاء اور اسکے جزئیات کی تعریفیں. سوم موضوع کے عوارض ذاتیہ کی تعریفیں. مبادی تصدیقیہ وہ مقدمات یعنی وہ قضیئے ہیں جن سے قیاسات مرکب ہوتے ہیں خواہ وہ مقدمات بدیہیہ ہوں یا غیر بدیہیہ اگر وہ مقدمات بدیہیہ ہیں تو انہیں علوم متعارفہ کہا جاتا ہے اور اگر بدیہیہ نہیں بلکہ نظریہ مسلمہ ہیں یعنی ایسے قضیئے ہیں جو بغیر دلیل کے اس وجہ سے تسلیم کرلئے جائیں کہ وہ کسی دوسرے علم میں دلیل سے ثابت کئے گئے ہیں تو اس تسلیم کی دو صورتیں ہیں. یا تو یہ حسن ظن کی وجہ سے

ہے یا شک و انکار کے ساتھ اگر قضیے کو تسلیم کرنا متعلم کو معلم سے حسن عقیدت کی وجہ سے ہے تو ان قضیوں کو اصول موضوعہ کہا جاتا ہے اور اگر قضیے کو تسلیم تو کر لیا جائے مگر اسمیں شک و انکار باقی رہے تو ان قضیوں کو مصادرہ کہا جاتا ہے۔

قولہ وثالثها المسائل، ہر علم کیلئے تیسری ضروری چیز مسائل ہیں۔ مسائل سے مراد وہ قضیے ہیں جن پر علم مشتمل ہو اور جن کو علم میں دلیل سے ثابت کرنا مطلوب ہو۔

فصل في الرؤس الثمانية اعلم ان القدماء كانوا يذكرون في مبادي الكتب اشياء ثمانية ويسمونها الرؤس الثمانية احدها الغرض اعني العلة الغائية لئلا يكون الناظر عابثا وثانيها المنفعة لتسهل عليه المشقة في تحصيله وثالثها التسمية اعني عنوان العلم ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها المؤلف ليسكن قلب المتعلم وخامسها انه في اي مرتبة هو ليعلم على اي علم يجب تقديمه وعن اي علم يجب تأخيره وسادسها من اي علم هو ليطلب ما يليق به وسابعها القسمة وهي ابواب العلم والكتاب وثامنها انحاء التعليم وهي التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب مشتمل على كلها او بعضها اقول انا محمد فضل الامام الخيرابادي هذا اخر ما اردنا جمعه وتاليفه في هذه الرسالة من كتب الاقدمين وكلمات المتاخرين والغرض من هذا التاليف ليس الا تعليم المبتدين وتسهيل الامر على الطالبين فان نفعك ايها الطالب الراغب هذه العجالة نفعا يسيرا فلا تنسني بدعاء حسن الخاتمة والنجاة من حر الحاطمة وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين اولا واخرا وظاهرا وباطنا والحمد لله رب العلمين۔

ترجمہ:۔ یہ فصل رؤس ثمانیہ کے بیان میں ہے جان تو کہ متقدمین ذکر کرتے تھے کتابوں کے شروع میں آٹھ چیزیں جنکا نام رؤس ثمانیہ رکھتے تھے ان میں سے ایک غرض ہے یعنی علت غائیہ تاکہ غور کرنیوالا عبث میں مبتلا نہ ہو اور دوسری چیز منفعت ہے تاکہ طالب العلم پر اسکے حاصل کرنے کی مشقت آسان ہو جائے۔ اور تیسری چیز تسمیہ ہے یعنی علم کا عنوان تاکہ غور کرنیوالے کے نزدیک اس چیز کا اجمال ہو جائے جسکی تفصیل غرض کریگی۔ اور چوتھی چیز مؤلف ہے تاکہ متعلم کا دل مطمئن ہو جائے اور پانچویں چیز یہ ہے کہ وہ علم کس درجہ میں ہے تاکہ جان لیا جائے کہ کس علم پر اسکا مقدم کرنا واجب ہے اور کس علم سے اسکا مؤخر کرنا ضروری ہے اور چھٹی چیز وہ کس علم سے متعلق ہے تاکہ طلب کیجائے وہ چیز جو اسکے لائق ہے۔ اور ساتویں چیز قسمت ہے اور وہ علم کے ابواب اور کتاب ہیں اور آٹھویں چیز تعلیم کے اقسام ہیں اور وہ تقسیم، تحلیل، تحدید، برہان ہیں تاکہ معلوم ہو جائے کہ کتاب ان سب پر مشتمل ہے یا بعض پر۔

توضیح:۔ یہ عبارت رؤس ثمانیہ سے متعلق ہے۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ متقدمین حضرات اپنی کتابوں کے شروع میں آٹھ چیزیں ذکر کیا کرتے تھے جنہیں رؤس ثمانیہ کہا جاتا تھا وہ آٹھ چیزیں یہ ہیں (۱) غرض علم (۲) منفعت

(۳) تسمیہ (۴) مؤلف (۵) مرتبۂ علم (۶) جنس علم (۷) قسمت (۸) اقسام تعلیم۔

غرض علم:۔ اس سے مراد علت غائیہ ہے یعنی وہ چیز جو علم پر مرتب ہو تاکہ حصول علم میں طلبا کی محنت عبث اور ضائع نہ ہو۔

منفعت:۔ یعنی علم کا فائدہ تاکہ اسکے حاصل کرنے میں محنت ومشقت کرنا آسان ہو جائے۔

تسمیہ:۔ یعنی علم کی وجہ تسمیہ اور اس کا عنوان تاکہ علم کے ان مسائل کا اجمالی تعارف ہو جائے جنکی تفصیل علم کی غرض کرتی

مؤلف:۔ یعنی مؤلف کتاب تاکہ اسکی عظمت شان سے طلبہ کا دل مطمئن ہو جائے کہ یہ فلاں صاحب کمال کی کتاب ہے۔

مرتبۂ علم:۔ یعنی اس علم کا مرتبہ اور مقام کیا ہے؟ تاکہ معلوم ہو سکے کہ اس کو کس علم پر مقدم اور کس علم سے مؤخر کرنا چاہئے۔

جنس علم:۔ یعنی یہ علم کس علم کی جنس سے ہے علوم عقلیہ سے ہے یا علوم نقلیہ سے تاکہ اس کی مناسب چیزوں کو طلب کیا جائے

قسمت:۔ یعنی اس علم اور اس کتاب کے مسائل کو بابوں اور فصلوں میں تقسیم کر دینا تاکہ جس باب اور جس فصل کے مسائل کو حاصل کرنا چاہے حاصل کر سکے۔

اقسام تعلیم:۔ یعنی تقسیم، تحلیل، تحدید، برہان تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ کتاب ان سب پر مشتمل ہے یا بعض پر۔ تقسیم سے مراد ترکیب قیاس ہے یعنی مطلوب کو حاصل کرنے کے لئے قیاس کو مرکب کرنا۔ تحلیل سے مراد وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ ان قیاسوں کو جو منطقی قیاسوں کے طریقہ سے الگ ہوں انہیں منطقی قیاسوں کے پیرایہ میں لایا جائے تحدید سے مراد اشیاء کی تعریف کرنا ہے۔ برہان سے مراد وہ طریقہ ہے جس کے ذریعہ مطلوب یقینی کو حاصل کیا جائے۔

خدا کا شکر ہے کہ آج بروز دوشنبہ ۱۳ رجمادی الاولیٰ سنہ ۱۴۱۳ھ بمطابق ۹ رنومبر سنہ ۱۹۹۲ء بوقت غروب شمس یہ شرح مکمل ہوئی۔

وہ رب کریم تو اس کو شرف قبولیت سے نواز دے۔ آمین۔

افتخار احمد سمستی پوری

متعلم دار العلوم دیوبند

مکتبہ حقانیہ

ٹی بی ہسپتال روڈ ملتان 061-541093